



الفلسفة ٩

مقال عن: المنهج الفلسفى عند ابن رشد



د. فاطمة إسماعيل



shiabooks.net
mktba.net

رابط بديل <

مقال عن: المنهج الفلسفى عند ابن رشد

أ. د. فاطمة إسماعيل
كلية البنات - جامعة عين شمس



سلسلة الفلسفة

تصدرها
الهيئة العامة لقصور الثقافة

رئيس مجلس الإدارة

د. سعيد خطاب

أمين عام النشر

محمد أبو المجد

مدير إدارة النشر

ابتهال العسلي

الإشراف الفتى

د. خالد سرور

المنهج الفلسفي

عند ابن رشد

د. فاطمة إسماعيل

الطبعة الأولى

الهيئة العامة لقصور الثقافة

القاهرة - ٢٠١٤

تصميم الغلاف

د. خالد سرور

المراجعة اللغوية، مملوح بدران

٢٠١٤ / ٢٥٦٢٥

الترقيم الدولي، ٥-٩٢٥-٩٧٧-٩٧

الراسلات

باسم / مدير التحرير

على العنوان التالي، ١١٦ شارع أمين

سامي - قصر العيني

القاهرة - رقم بريدي ١١٥٦١

ت ٢٧٩٤٧٨٩١ (داخلي، ١٨٠)

الطباعة والتنفيذ

شركة الأمان للطباعة والنشر

ت ٢٣٩٠٤٠٩٦

تعنى بنشر كل ما يثير الفكر الحر ويضيئ
الوعي لدى القارئ العام وجمهور المثقفين

هيئة التحرير

رئيس التحرير

د. سعيد توفيق

مدير التحرير

د. أحمد حسن أنور

سكرتير التحرير

سحر عاصم

الأراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن توجه الهيئة
بل تعبر عن رأي وتجه المُؤلف في المقام الأول.

حقوق النشر والطباعة محفوظة للهيئة العامة لقصور الثقافة

بحظر إعادة النشر أو النسخ أو الاقتباس بآية صورة لا بذن

كتابي من الهيئة العامة لقصور الثقافة، أو بالإشارة إلى المصدر

مقال عن:
المنهج الفلسفى عند ابن رشد

إهداء

إلى ابنتي هبة
وزوجها محمد
مع تمنياتي بالسعادة

تمهيد

ازدادت في الآونة الأخيرة الدراسات والبحوث الجادة العربية والأجنبية في الشرق والغرب حول فلسفة ابن رشد (٥٢٠-١١٢٦هـ/١١٩٨م) وأعماله الخالدة، وذلك بمناسبة إحياء الذكرى المئوية الثامنة لوفاته^(١).

والبحث المقدم أحد الاجتهادات لقراءة ابن رشد، والحوار معه بغية إحياء الذات في التراث الرشدي.

ونحن نؤمن بأن إحياء الذات لا يأتي بالوقوف على المذهب، إنما بالوقوف على المنهج. فالمشكلات تتغير من عصر إلى عصر، غير أن الطريقة العلمية المنهجية هيالتي تبقى صامدة أمام تغيرات الزمان والمكان. والسؤال الذي ينبغي طرحه هو: هل قدم ابن رشد نظرية صريحة عن "مناهج البحث"، أم على القارئ أن يكتشف هذه النظرية وهي

تجادل مع "المذهب"؟ أى حين تتجادل الصورة والمادة في الممارسات الفعلية للفلسفه عند ابن رشد؟

في إشارة سريعة نقول: إن ابن رشد له مؤلفات صريحة تحمل عناوينها مصطلح "مناهج" مثل: "الكشف عن مناهج الأدلة..." وهذا شيء لم يتوفّر للكندي مثلاً^(٢). فضلاً عن أن المشكلات الفلسفية التي طرحتها ابن رشد كانت جميعها مشكلات إبستمولوجية (معرفية/منهجية) -على ما سنبين فيما بعد- جاءت نتيجة اهتمامه الشديد بالمنطق الأرسطي حين اعتبره ابن رشد علم التفكير الصحيح. غير أن الأمر عنده يتطلب الكشف عن نظريته المنهجية من خلال مذهبه الفلسفى. لذلك سيكون حديثنا عن "منهج البحث الفلسفى" وبخاصة في الإلهيات عند ابن رشد من جهة "صوريته" لا من جهة "مادته"، وإن كان الأمر يحتاج بالضرورة الرجوع إلى "المادة" أى إلى "المذهب" لاستخلاص الأقوال المنهجية أى "الصورة" المنهجية من مادتها، والإبقاء على هذه الصورة عارية من كل ما يعلق بها من موضوعات تخص "المذهب". وذلك لأن غرضنا هو "المنهج" وليس "المذهب"، مع التأكيد على الترابط الوثيق بينهما. مع الأخذ في الاعتبار أن الفارق بينهما هو أن "المنهج" تجريد للطريقة التي صيغ بها المذهب، و"المذهب" عرض للمادة العلمية في ضوء هذا المنهج. ونحن لسنا بصدده "التطبيق" في هذا البحث بل بصدده "التجريد".

وخلال تجريد الطريقة المنهجية من مادتها ينبغي أن نتعرّف على معنى "المنهج" الفلسفى عند ابن رشد؟ هل هو العمليات العقلية

المنطقية التي دعا الآخرين إلى استخدامها في كتب المنطق حين قدم المنطق الأرسطي منهجاً للبحث في كل فروع العلوم بدءاً من الطبيعيات والرياضيات وما بعد الطبيعة؟ أم أن المنهج عنده هو العمليات العقلية المنطقية التي استخدمها بالفعل في ممارساته المنهجية؟

وطرح السؤالين السابقين يضمر عندي عدة أمور يتعلّق أولها بالفارق بين منهج اكتشاف الحقيقة عند فيلسوف ما، وبين منهج تبليغها أو تعليمها للآخرين وإقناعهم بها، أي الفارق بين الفيلسوف الذي يكتشف المنهج المطبق بالفعل في نطاق لغته وثقافته وحضارته، و يأتي فيلسوف آخر قد ينتمي إلى حضارة أخرى وثقافة أخرى ويتحدث لغة أخرى - ويدعو إلى استخدام منهج الفيلسوف الأول. وهذا هو الحال مع ابن رشد.

فقد اكتشف أرسطو المنهج، كما هو مطبق بالفعل في ظل اللغة اليونانية والثقافة والحضارة اليونانية، وجاء ابن رشد -من بعد- ليُدعو إلى ضرورة فهم وتعليم هذا المنهج الأرسطي وتطبيقه في بيئة عربية، وفي ظل ثقافة وحضارة إسلامية، وهو شيء قد سبقه إليه المفكرون، والفلسفه المسلمون منذ بداية نقل التراث الأرسطي إلى المشرق العربي، وهذا ظهرت مشكلة وهي: هل "مناهج البحث" ، أي منطق التفكير علم عام قائم بذاته - مثله مثل باقي العلوم الأخرى كالرياضيات مثلاً - يمكن أن يُطبق في ظل أية حضارة كائنة ما كانت لغتها وثقافتها؟ أم أن مناهج البحث علم يرتبط بمنطق الفكر

عند أصحابه، ويرتبط بلغتهم التي يفكرون بها، وبثقافتهم التي تتأسس عليها حضارتهم؟ لقد كان هذا التساؤل أحد العوامل التي جعلت المفكرين وال فلاسفة العرب المسلمين ينقسمون بإزاءه اتجاهين: - اتجاه يدافع عن الفلسفة والمنطق الأرسطي الذي يقدم منهج البحث باعتباره منهجا عاماً، وعلما قائما بذاته، يكون مقدمة ضرورية لفروع العلوم الأخرى، وهو مشترك إنسانيا عام لا يخص ثقافة معينة أو لغة معينة، بل يخص التفكير العقلي في حد ذاته، أى يخص الفكر من حيث هو فكر، وعلى رأس هذا الاتجاه فلاسفة العرب والمسلمون جميعا وبعض المتكلمين وعلى رأسهم الإمام الغزالى. أما الاتجاه الآخر كان يتزعمه فريق من الفقهاء نظر إلى المنطق الأرسطي باعتباره منطقا خاصاً يرتبط باللغة اليونانية، وبالثقافة اليونانية ولا يصلح في البيئة العربية، من هنا بدأت تخرج فتاوى تحريم المنطق^(٢). وعبر عن هذين الاتجاهين أبو حيان التوحيدي حين نقل لنا تلك المنازرة الشهيرة التي حدثت بين أبي سعيد السيرافي وأبى بشر بن متى بن يونس، فى كتابه "الإمتاع والمؤانسة"^(٤)، وكتاب المقابلات .

وإذا تركنا هذه المسألة جانباً، ونظرنا إلى الموضوع من زاوية أخرى سنجد أنفسنا أمام أمر آخر يتعلق بمسألة العلاقة بين النظرية والتطبيق، المنهج والمذهب، الصورة والمادة؟ هل هناك ثنائية انفصالية بين الطرفين؟ أم هناك تلازماً ضرورياً بين الاثنين هو التلازم الموجود عند أرسطو بين الهيولى والصورة؟ لقد كشف تاريخ الفكر الفلسفى

ـ فيما أرىـ النقاب عن إمكانية وجود ثغرات بين النظرية والتطبيق وذلك قد يكون ناتجاًـ في نظر البعضـ عن الفصل بين المادة والصورة، أو المضمون والشكل، وهذا الرأي يرى أن التمسك بوجود قواعد تعصيم العقل من الزلل لم يؤد إلى تقدم في المعرفة، وهذا هو الذي حدث في العصور الوسطى^(٥).

غير أن العبرةـ فيما أرىـ ليست في الفصل بين المنهج والمذهب، أى بين الصياغة النظرية للقواعد وبين تطبيقها.. بل العبرة في إيجاد النظرية المنهجية التي تتلائم منطقياً مع حقائق الواقع، أى التي تفسر لنا حقائق الوجود وحقائق العالم تفسيراً معقولاً ومحبلاً.

على سبيل المثال: لم يقدم لنا أفلاطون في نظريته المنطقية تصورات معقولة يمكن على ضوئها فهم وقائع العالم. أما أرسطو فقد قدم لنا نظرية معقولة يتلازم فيها المنطق بالمذهب تلازم الصورة بالمادة عنده، لذلك كانت نظريته معقولة وواقعية في الوقت نفسه، وعلى أساسها أمكن فهم حقائق العالم، وهذا سر سعادتها على عرش التفكير الإنساني ما يقرب من عشرين قرناً من الزمان، لذلك يخطيء من يظن أن المنطق الأرسطي كان منطقاً صورياً بحتاً، بل كانت التصورات العقلية التي تأسست عليها النظرية المنطقية عند أرسطو تصورات تلائم العقل والواقع معاً، لأنها جمعت المحسوس والمعقول معاً. غير أن هذا لم يكن ليمنع القول بوجود ثغرات بالفعل في العلاقة بين النظرية المنطقية (المنهجية) والتطبيق الفعلى لها.

وربما كانت تجربة كانط (1724-1804م) هي المثل الصارخ الذي عَبَرَ عن هذه المسألة، حيث أراد أن يجعل الميتافيزيقاً علمًا، فحاول وضع نظرية في المنهج تكون بمثابة مقدمة ضرورية لكل ميتافيزيقاً يمكن أن تتصير علمًا في المستقبل^(٦).

أراد كانط أن تكون تلك النظرية بمثابة الأسس والقواعد المنطقية التي يسير عليها العقل لتحلّ له كل مشكلات الميتافيزيقاً مستقبلًا. لكن النتيجة التي انتهى إليها كانط بدل أن تؤدي إلى تأسيس ميتافيزيقاً علمية؛ أدت إلى موت الميتافيزيقاً! وبالطبع لم يقصد كانط هذا على الإطلاق، ولم يخطط لاستبعاد الميتافيزيقاً أبداً على نحو ما فهم بعض المعاصرين له. لقد كان هذا سوء فهم منهم لما قصده ولما قام به بالفعل. لكن كان لهم عذرهم في ذلك لأن كانط كان قد شرع في وضع نوع جديد من الفلسفة- كما كان يعتقد- أطلق عليه اسم الفلسفة الترانسندنتالية أو الفلسفة النقدية، غرضها أن تكون مدخلاً أو تمهيداً للميتافيزيقاً، وأن تحذر الفيلسوف الميتافيزيقي من مغالطات المنهج، وأن تضعه على الطريق الصحيح. لقد كانت في الواقع منهجاً للبحث في الميتافيزيقاً. افترض فيه كانط أن على الفيلسوف أن يحكم السيطرة على المدخل أو التمهيد أولاً ثم يعود بعد ذلك إلى عمله الخاص الذي هو النظر الميتافيزيقي بعد أن يكون قد تعلم المنهج الصحيح للميتافيزيقاً، وتكون الميتافيزيقاً بذلك قد أعيد إصلاحها وتنظيمها وبالتالي سوف تتقدم بخطى ثابتة مثل الرياضيات وعلم الطبيعة^(٧).

ولم يختلف موقف كانت كثيراً عن موقف أرسطو من حيث الهدف. حيث أراد كل منهما أن يميز بين علم مناهج البحث وبين الميتافيزيقا ليجعل -كل منهما- علم المناهج مدخلاً للفلسفة الحقيقة، يرشدها و يجعلها قادرة على التقدم على نحو لا نهاية له. غير أن ما قادت إليه محاولة كانت أدى إلى جلب مشكلات علم المنهج إلى بؤرة اهتمام الفكر الفلسفى، وأدى إلى ظهور مناقشات قادت إلى عكس ما كان يهدف إليه كانت ، حتى محاولة كانت نفسها لم تكن توضح إذا كان علم المنهج الفلسفى "النقد" (نقد العقل الخالص) يُعد تمهيداً للفلسفة أم جزءاً من الفلسفه؟ فإذا كان تمهيداً هل يُطلق عليه فلسفة أم لا؟ وإذا كان جزءاً من الفلسفه سوف ينهار مشروع كانت لأننا في هذه الحالة لن نأمل بعد ذلك في حسم المشكلات المنهجية مرة واحدة وإلى الأبد، ثم نواصل السير مع الفلسفه الحقيقية، لأن أي تقدم في هذا السبيل سينعكس على مشكلات علم المنهج ويعيد فتح ملفها من جديد^(٨). وعليه فقد كشف لنا تاريخ الفكر الفلسفى عن اتجاهين يتعلكان بمسألة المنهج:

اتجاه رأى: أنه كى تتقدم الفلسفه عليها أن تتبع نموذج العلم في المناهج والأهداف، وهذا الاتجاه نظر إلى "علم المناهج" باعتباره قواعد وأسسأً ومبادئ تعصم الذهن عند مراعاتها من الوقوع في الخطأ. وبالتالي فهو مقدمة ضرورية ومدخلاً لدراسة العلوم كلها بما في ذلك الميتافيزيقا. وكان رائد هؤلاء أرسطو مخترع المنطق الصورى، وديكارت، وبيكون وغيرهم. جميعهم أرادوا توحيد منهج التفكير.

واتجاه آخر: ذهب أصحابه إلى أن الفلسفة خصوصية تتميز بها عن العلوم الأخرى رياضية وطبيعية، ومن ثم فإن منهجها ينبغي أن تكون له الخصوصية ذاتها. أي ينبغي أن تتحقق أهدافها بمناهجها الخاصة وهو اتجاه تبناه الفيلسوف الإنجليزي كولن جورود (1889-1942). ويبدو لي أن محاولة كانط أدت إلى بروز هذين الموقفين في العصر الحديث حيث أراد أن تكون الفلسفة علمية لكنه ميّز في الوقت نفسه تمييزاً دقيقاً بين التفكير الفلسفى والتفكير العلمى "حين ذهب - بالتفصيل - إلى أنه ليس ثمة ملاحظة واحدة من ملاحظات العلم الرياضى يمكن أن توجد في الفلسفة، وأن تبني المناهج الرياضية في الفلسفة لا يفيد بل يضر" (٩). وقد كان معظم من جاءوا قبله يتبنون المناهج الرياضية ويدعون إلى استخدامها في التفكير الفلسفى مثل ديكارت (1596-1650) واسپينوزا (1632-1677)، وللينت (1646-1716).

وعلى صعيد الفكر العربى الإسلامى دار هذا الصراع نفسه - بصورة أخرى - بين الغزالى وابن رشد، من حيث أنهما قطبان ينتميان إلى ثقافة واحدة نهلت من منبع واحد.. دار بينهما أروع حوار فلسفى إبستمولوجى، ظهرت فيه بوضوح هذه المشكلة المنهجية الصارخة والتي يمكن صياغتها في السؤال التالى: هل على الفلسفة أن تتبنى المناهج العلمية؟ أم عليها أن تتخلى عن هذه المناهج وتتبع طرقة أخرى تتلائم مع موضوعاتها الخاصة وتحديداً في مجال الإلهيات؟

هذا هو السؤال الجوهرى الذى ينبغى أن يدور حوله البحث.
وعليه يمكن صياغة أسلة البحث فيما يلى:

- ١ - هل دعا ابن رشد إلى منهج واحد عام يضم العلوم كلها بما فيها الميتافيزيقا؟
- ٢ - هل المنهج الذى دعا إليه ابن رشد هو ذاته المنهج الذى استخدمه فى ممارساته المنهجية الفعلية أم لا؟
- ٣ - هل مرت نظرية المنهج عنده بمراحل تطور تغيرت فيها بعض ملامحها، أم ظلت ثابتة؟
- ٤ - هل هناك عوامل خارجية أثرت على البناء الداخلى للنظرية المنهجية كتلك العوامل الإيديولوجية العقدية، أم أن العمليات العقلية الاستدلالية لم تتأثر بتلك الجوانب؟

سنحاول من خلال البحث الإجابة عن هذه التساؤلات بقدر الإمكان.

وتتجدر الإشارة هنا إلى أنه قد بات من المسلم به فى تاريخ الفكر الفلسفى أنه "لا يمكن فهم أية فلسفة فهما حقيقيا وشاملاً مالم يُنظر إليها فى سياقها التاريخي وعلى ضوء ارتباطها بالماهاب الآخرى" ^(١٠)، وعلى ضوء غاياتها المقصودة فى كل مرحلة من مراحل تطور التفكير الفلسفى لدى الفيلسوف. لذلك ينبغى فى أية دراسة فلسفية وعلى الأخص الدراسة المنهجية أن تلتزم بشرط ضرورى وهو محاولة إيجاد الرابطة الضرورية الموحدة التى تربط مراحل التفكير الفلسفى فى نشأته وتطوره واكتماله حتى بلوغه

الصورة العليا داخل نسق واحد مترابط يعبر عن مذهب الفيلسوف ومنهجه في آن معاً. وهذا ما سنحاول الوقوف عنده في الفصل الأول.

دُوافع اختياري لموضوع البحث

دفعني الاهتمام بهذا الموضوع عدة أمور أهمها ما يلى:

١ - المشاركة في إحياء الذكرى المئوية الثامنة لوفاة ابن رشد، وغنى عن البيان أن معنى "الإحياء" له دلالة قوية تدل على معنى القراءة الموجهة لنصل قديم، ومدى ما يمكن أن يحصل عليه القارئ المعاصر من هذا النص القديم، وما يريد أن يعرفه، أو بالأحرى ما يريد تحقيقه من أهداف له طبقاً لما يحتاجه هو في عصره الراهن. وباختصار فإن إحياء التراث تفاعل للواقع الراهن مع النص القديم. فقد تكون الظروف متشابهة بين القديم والجديد أو غير متشابهة، وقد تكون القراءة الجديدة تدريباً وقوة دافعة لمحاكاة الفكر المبدع في الزمان والمكان، إن النص كائن حتى قد يتعرض للموت والفناء، وقد يظل حياً بفعل من يقومون بإحياته واحتواه وتجرideo من ثوبه المادي والإبقاء على صورته التي قد يبعث فيها الحياة دوماً كلما تسع الظروف بذلك.

٢ - أيضاً يتعلق بدوافع اختياري للموضوع هدف رئيسي ومهم تراه الباحثة ضرورة لازمة لكل دارس للفلسفة وهو الدعوة إلى الفلسفة باعتبارها منهجاً. وإن لم يتحقق هذا الهدف، فما يجب فعله هو الاهتمام بمناهج البحث الفلسفى والعلمى: لأن منهاج البحث أجدر بالعناية من العناصر الأخرى في الفكر الفلسفى، وتحويل

مسار الفكر الفلسفى من جدل التاريخ إلى بناء العقل لا يتم إلا بالتركيز على علم "مناهج البحث" باعتباره منطقاً لتفكير و النقد والتمحيص والتدقيق. الأمر الذى يتطلب العودة مرة أخرى إلى الاهتمام بهذا العلم كما كان في العصر الحديث، واعتباره علماً قائماً بذاته مستقلاً عن المحتوى المادى للمشكلات الفلسفية. والهدف من ذلك هو إكساب العناصر المنهجية أبعاداً كثيرة نعلو بها على المحتوى المادى للمشكلات الإنسانية الجزئية اللامتناهية، لتكتب هذه الأبعاد طرقة علمية منهجية جديدة تصلح لحل مشكلات الحياة الجزئية المتعددة و المتغيرة. وقد كان ابن رشد - فيما أرى - من الفلاسفة الذين جعلوا مهنة الفلسفة مهمة منهجية بالدرجة الأولى. تهتم أكثر ما تهتم بالكليات المنهجية التي تحكم حركة الجزيئات التي تنطوى تحت هذه الكليات على نحو ما أكد بنفسه في كتابه "الكليات في الطب" ، وهو كتاب صريح في فلسفة الطب أى في فلسفة العلم.

٢ - دفعنى الاهتمام أيضاً بابن رشد أنه من الفلاسفة الذين ساهموا في جعل الفكر الإنساني سلسلة متصلة الحلقات، فكان هو الحلقة التي ربطت الغرب قديمه بحديثه، وكان ممثلاً للحوار الفكري بين الحضارات قديمها وحديثها، إنه كان بحق فيلسوف الشرق والغرب على السواء.

٤ - أيضاً أكد ابن رشد أن الفلسفة "حوار مستمر" حين عبر كتابه "تهاافت التهاافت" عن أروع حوار فكري على مستوى الفكر الفلسفى العربى الإسلامى، إن لم يكن العالمى.

٥ - أيضاً يمثل ابن رشد إنموذجاً للفيلسوف الذي يعيش عصره بكل ما فيه من مساوىٍ وإيجابيات، وتناقضات ومقارقات. فهو يمثل إنموذجاً لما قد تفعله المؤثرات الاجتماعية بمعناها الواسع سياسياً وفكرياً وعقائدياً... إلخ حين تفعل فعلها في الفيلسوف. فكشفت نصوص ابن رشد -وكتب التاريخ أيضاً- عن معارك الفلاسفة مع السلطة الاجتماعية، والسياسية والعقدية، لتأكد لنا أن من المقدمات السياسية أو الاجتماعية ما قد يؤدي سلباً وإيجاباً -إلى نتائج فلسفية.

٦ - وأخيراً من عوامل اختياري لموضوع بحثي أيضاً؛ أن ابن رشد من الفلاسفة الذين كثرت حولهم الأقاويل، وصدرت فيهم الأحكام، بعضها ظالم، وبعضها أحكام موضوعية علمية، وبعضها نشأ عن تحيز وتحزب له: إما لصالح الجانب العقلاني، وإما لصالح الهوية الإسلامية الخالصة لابن رشد، ويتطور الموقف الأول على يد بعض كتابينا المعاصرين في المغرب العربي الذين يُصرُّون على الهوية المغاربية الخالصة للفيلسوف ابن رشد، ويطبقون على أعماله منهجه القطيعة مع التراث الفكري في المشرق العربي لأنهم "يعتقدون أن مفكري المغرب العربي يمتازون بنمط من التفكير مختلف تماماً عن نمط التفكير الذي ساد في مشرقنا العربي. فالنمط السائد في المغرب العربي -في رأيهم- يجعل من العقل حكماً في كل شيء، ويجعل التفكير العقلي أساساً ومنهجاً، بعكس العقلية المشرقية التي ورثت تراث ابن سينا بما ينطوي عليه من عناصر صوفية إشراقية تبتعد به عن التفكير العقلي".^(١١)

غير أن هؤلاء الكتاب المعاصرين في المغرب العربي حين يطبقون منهج القطعية ينسون (أو يتناسون) أنهم بهذا يقطعون مع التراث كله، ومع الإنجاز العربي السابق على ابن رشد، ويتناقضون مع أنفسهم من حيث يدعون إلى "إحياء التراث الفلسفى العربي" في سلسلة إصدارات تحمل هذا العنوان^(١٢)، ويتجاهلون قاعدة من القواعد المنهجية الأساسية وهي أن مبدأ القطعية المنهجية نفسه يتأسس على مبدأ التأثير السلبي بأفكار الآخرين، فلولا أن قطع أرسطو مع أفلاطون حين رفض نظرية المثل، ما جاء أرسطو برأي جديد، لأن كل سلب يتضمن إيجابا، فالنقد الذي وجهه بيكون - في أورجانون الجديد - إلى أورجانون أرسطو القديم جعل من الأورجانون القديم جزءا لا يتجزأ من تكوين الأورجانون الجديد ذاته، فكان للقديم فضل على الجديد لا شك في ذلك، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن موقف هؤلاء المعاصرين لا يعد إحياءً للتراث، بقدر ما يعد تكريسا للعداوة التي كانت متأججة بين المشرقية والمغاربة^(١٢).

٧ - وأخيراً من عوامل اختياري ل موضوعي هذا أن بعض الباحثين مازالوا مختلفين حول ابن رشد، حتى نجد الباحث الواحد يغير رأيه من فترة إلى أخرى^(١٤)، وهذا لا يُعد قدحاً، بل ربما يدل على غنى النص الرشدي نفسه الذي يحتمل وجوهاً متعددة من التفسيرات والتآويلات والقراءات الجديدة، وربما يعود أيضاً إلى ظهور بعض أعمال لابن رشد تم الكشف عنها ونشرها مؤخراً،

تؤدى بالباحثين إلى تكشف مواطن إبداع جديدة عنده (١٥).

وبناءً على الدوافع السابقة، أرادت الباحثة أن تشارك في بحثها هذا في تيار الفكر العربي الراهن لعلها تناول شرف الاجتهاد وثوابه.

منهج الدراسة

أما عن منهج الدراسة فقد اتبعت المنهج التحليلي وكذلك التاريخي والمقارن، لتبني الآراء وتحليلها بغية فهمها، مع مراعاة مراحل التطور الفكري عند ابن رشد، وقصدت تجريد العناصر المنهجية من سياقها مع مقارنة بعض آرائه بآراء السابقين له أو اللاحقين عليه.

محتويات الدراسة

تنقسم الدراسة إلى تمهيد وثلاثة فصول وخاتمة كالتالي:

- التمهيد.

- الفصل الأول: يتناول مراحل الوعي الفلسفى عند ابن رشد وانعكاساتها على موقفه المنهجى.

- الفصل الثاني: الضرورى فى منهج البحث الفلسفى عند ابن رشد.

- الفصل الثالث: الاستدلال المنهجى فى الإلheimيات عند ابن رشد.

- خاتمة البحث.

الهوامش

(١) على سبيل المثال: بحوث مهرجان ابن رشد بمناسبة مرور ثمانمائة عام هجرية على وفاته الذي عقد في الجزائر ٤-١٠ نوفمبر ١٩٧٨ (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم).

ومن المؤتمرات الفلسفية التي عقدت حول فلسفة ابن رشد، ندوة باريس عام ١٩٧٦ والتي تناولت محاورها ابن رشد المسلم، ابن رشد مفسر اليونان، مذهب ابن رشد الفلسفى، وكذلك ندوة روما عام ١٩٧٧، وقد تناولت محاورها دراسة ابن رشد وأرسسطو، ومشكلة دخول ابن رشد إلى الغرب، والرشيدية في تاريخ الفكر. وهناك بحوث ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، جامعة محمد الخامس في المغرب، وقد نشرت أعمال هذه الندوة المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت عام ١٩٨١.

وهناك بحوث ودراسات عن حياة ابن رشد وأفكاره ونظرياته الفلسفية أصدرها المجلس الأعلى للثقافة، لجنة الفلسفة والاجتماع، القاهرة عام ١٩٩٣ بعنوان: الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي، إشراف وتصدير د. عاطف العراقي، أيضاً: البحوث التي قدمت في المؤتمر الدولي تحت رعاية الجمعية الفلسفية الأفرو-آسيوية (ونشرت) بعنوان "ابن رشد والتنوير" تحرير: د. مراد وهبة، ود. منى أبوستة، تقديم: د. بطرس غالى، الناشر، دار الثقافة الجديدة، طبعة أولى عام ١٩٩٧.

أيضاً البحوث التي قدمت في ندوة عن "حداثة ابن رشد" تحت رعاية المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بالتعاون مع المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة) الذي استضاف أعمال الندوة في مقره بقرطاج أيام ١٦-٢١/٢/١٩٩٨. ونشرت بحوث الندوة في مجلدين بعنوان: "ابن رشد

فيلسوف الشرق والغرب في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، راجع البحث وأعدها للنشر د. مقدار عرقه منسية، طبعة أولى، تونس ١٩٩٩.

فضلاً عن الندوة التي عقدها كلية الآداب، جامعة عين شمس بعنوان: الأبعاد التئويية في فلسفة ابن رشد في الفترة من ٢٥-٢٦/١١/١٩٩٨م، وذلك بمناسبة الذكرى المئوية الثامنة لوفاة ابن رشد، وقد شاركت الباحثة ببحثها هذا في صورته الأولى، ولم تنشر أعمال هذه الندوة.

(٢) راجع د. فاطمة اسماعيل، منهج البحث عند الكندي، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، طبعة أولى ١٩٩٨.

(٣) راجع د. إمام عبد الفتاح إمام، محاضرات في المنطق، دار الثقافة للنشر، ١٩٨٦، ص ٥٨-٥٩.

(٤) أبو حيان التوحيدي الامتناع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت، مكتبة الحياة، د.ت، ج ١ ص ١١٠.

(٥) راجع د.إمام عبد الفتاح إمام، محاضرات في المنطق، دار الثقافة للنشر، ١٩٨٥، ص ٢.

(٦) راجع كانت: مقدمة لكل ميتافيزيقاً يمكن أن تصير علمًا، ترجمة د. نازلى اسماعيل، مراجعة د. عبد الرحمن بدوى، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٧.

(٧) كولنجورود، مقال عن المنهج الفلسفى، ترجمة ودراسة د. فاطمة اسماعيل، مراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومى للترجمة رقم (٢١١)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، طبعة أولى ٢٠٠١، ص ١٦٠-١٦١.

(٨) راجع كولنجورود، المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٩) المرجع السابق، ص ١٦٢.

(١٠) غريريك كوبيلستون، تاريخ الفلسفة، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومى للترجمة (٤٣٦)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، سنة ٢٠٠٢، مجلداً، ص ٣٢.

(١١) د. محمد مهران رشوان ابن رشد هل كان مجرد شارح للمنطق

الأرسطي؟ بحث ضمن كتاب: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، تونس سنة ١٩٩٩، مجلد ٢، ٣٦، ٢٧.

(١٢) نشر مركز دراسات الوحدة العربية، وأشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري، والسلسلة تحمل عنوان سلسلة التراث الفلسفى العربى، مؤلفات ابن رشد، صدر منها: ١- فصل المقال...، ٢- الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة.

٢- تهافت التهافت، ٤- الضروري فى السياسة مختصر كتاب السياسة لافتاطون، ٥- الكليات فى الطب، والسؤال هو: هل ستتوقف السلسلة عند مؤلفات ابن رشد فحسب؟ أم ستتواصل الجهود لإحياء التراث الفلسفى العربى؟ وهل سيقتصر التراث الفلسفى العربى على المغرب العربى فحسب؟ وهكذا بدل أن يكون إحياء التراث قوة دافعة لتأكيد الوحدة العربية، أصبح إحياء التراث مادة للخلاف وللإنقسام بين الباحثين العرب فى الشرق والغرب".

(١٢) راجع: د. زكريا بشير إمام، الجدل بين ابن رشد والمتكلمين، بحث ضمن كتاب: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، مجلد ١، ص ٤٠٨.

(١٤) لقد غيرت الدكتورة زينب محمود الخضيرى موقفها من ابن رشد، حيث كان لها موقف أول نشرته فى كتابها "أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى" ، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٣، (وقد كان فى الأصل أطروحتها للدكتوراة)، وموقف آخر مخالف للرأى الأول تماماً، نشرته فى بحث لها بعنوان "مشروع ابن رشد الإسلامى والغرب المسيحي" ، منشور فى الكتاب التذكاري بعنوان "الفلسفى ابن رشد مفكراً عربياً ورائدًا للاتجاه العقلى" ، ص ص ١٤٥-١٦١، أيضاً بحث آخر بعنوان: "ابن رشد بين الفكر الغربى الوسيط والفكر العربى الحديث" ، ضمن كتاب: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب" ، مجلد ٢، ص ٤٢٢.

(١٥) كما عبر عن ذلك د. محمد المصباحى بعد ظهور تلخيص ابن رشد لكتاب النفس لأرسطو، الذى أتاح له الفرصة ليعود إلى دراسة نظرية العقل من جديد. (ragع: د. محمد المصباحى: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، دار الطليعة، بيروت، طبعة أولى، سنة ١٩٩٨، ص ٩).

الفصل الأول

مراحل الوعي الفلسفى عند ابن رشد و انعكاساتها على نظريته فى المنهج

لا يمكن الحديث عن منهج البحث الفلسفى عند فيلسوف ما بمعزل عن مراحل الوعى الفلسفى عند هذا الفيلسوف فى نشأته الأولى وفي تطوره و اكماله و ظهوره فى نسق معرفى متكمال و اضيق المعالم. و مؤلفات ابن رشد قد تعددت مجالاتها لتشمل المنطق و الفقه و الطب و الفلسفة ... الخ، و تنوّعت أشكالها ما بين مختصرات و جواجم و تلخيصات و شروح كبرى و مقالات و مؤلفات موضوعة^(١)، وكل شكل من هذه الأشكال السابقة كان له هدف معين و غاية محددة قصدها ابن رشد قصداً فرضته بالضرورة درجة تطور الوعى الذاتى عنده، كما اقتضته ظروف العصر فى الوقت نفسه.

و هذه المؤلفات المتنوعة تشهد على مدى تطور الوعى الفلسفى عند ابن رشد كما تشهد على تطور فلسفة المنهج عنده، وهو ما يخص بحثنا.

ومراحل تطور الوعي الفلسفى عند ابن رشد توأك كل مرحلة منها درجة من درجات إسهامه الفعلى فى التنوير العربى، ويمكن تقسيمها إلى أربع مراحل كما يلى:

المرحلة الأولى: مرحلة تأسيس الوعي ونشأته، وتمثلها المختصرات الأولى لبعض كتب السابقين عليه، وذلك فى مجالات مختلفة.

المرحلة الثانية: مرحلة تطور الوعي الفلسفى ممثلة فى إعادة قراءة وشرح التراث الأرسطى وتنقسم هذه المرحلة إلى:

- ١ - الجوامع: (الشروح الصغرى).
- ٢ - التلخيصات: (الشروح الوسطى).

المرحلة الثالثة. مرحلة نقد وإعادة قراءة التراث الإسلامى وتمثله المؤلفات الأصيلة، (فصل المقال، مناهج الأرلة، تهافت التهافت).

المرحلة الرابعة: مرحلة اكتمال الوعى الفلسفى وبلوغه قمة النضج الرشدى فى العلم والفلسفة، وهى مرحلة الشروح الكبرى، والمقالات الاستدراكية التى تحمل تأويلاً جديداً لمواضف قديمة.

وفي كل مرحلة من المراحل السابقة يصعد الوعى الفلسفى عند ابن رشد درجة أعلى فى سلم أشكال الوعى التى ستشير إليها بإيجاز. وغنى عن البيان أن هذه المراحل تتدخل فيما بينها غيرأن الموقف المنهجى سيكون هو الحاسم الذى سيسيطرها قسمين كما سترى. وفي كل مرحلة من المراحل السابقة تظهر مؤلفات تشهد على طور المرحلة وتميزها موضوعاً وغاية ومنهجاً ونعرضها بإيجاز فيما يلى:

المرحلة الأولى: مرحلة تأسيس الوعي ونشاته (مرحلة المختصرات):
وهي المرحلة التي تعبّر عن اهتمام ابن رشد بتاريخ الفلسفة العام، وهو الاهتمام الذي يعتبر مقدمة ضرورية لآى تطور أو إبداع في المستقبل، من حيث لا يبدأ الإبداع من فراغ، بل لا إبداع دون مصادر، ودون تطوير لبذور أولى، ودون تنوع على أشكال سابقة...لذلك يبدأ المبدعون بتقليد سابقتهم حتى يستقلوا بأسلوبهم، ويتميزوا بآدائهم فيما بعد^(٢).

وقد كان ابن رشد في هذه الفترة تقليدياً. ظهرت مؤلفاته في "مختصرات" شملت مصادر متنوعة إسلامية وغير إسلامية، ظهر فيها تأثير ابن باجة، وابن تومرت^(٣)، وابن طفيل، والفارابي، والغزالى، وبطليموس وأرسطو، وكان أرسطو في هذه المرحلة ضمن المصادر المشار إليها، حيث كان المنهج في هذه المرحلة يخضع للتقليد الشائع في التفكير الإسلامي وهو البدء بكتابه "المختصرات" وهو تقليد عرفه الفكر الإسلامي بدءاً من الكندي الذي كانت له إسهامات في نقل التراث الفلسفى وبخاصة اليونانى^(٤)، فهو كما وصفه ديلاسى أوليرى، بأنه "مؤسس المدرسة العربية الأرسطوطاليسية، وأنصرف نشاطه الجدى إلى ترجمة كتب الفيلسوف، وتعريف العرب بتعاليمه تعريفاً صحيحاً يغنىهم عن الأفكار المبهمة المغلوطة التي جمعوها وتزيّدوا فيها عندأخذها من شرائح فلسفته من السريان"^(٥)، وهذه المهمة التي قام بها الكندي في المشرق العربي، أراد أن يطلع بها ابن رشد في بلاد المغرب

وإلأندلس، فكان لابد أن يستفيد من تلك البدايات العظيمة التي بدأها فلاسفة المشرق خاصة الفارابي (ت ٩٥٠ م) الذي "أسس عمله على معرفة وثيقة بنصوص كتب أرسطو التي تأثرت له بجهودات الكندي"^(٦). ويعود الفضل لابن باجة (توفي عام ٥٣٢ هـ - ١١٢٢ م) في نقل تراث الفارابي إلى إسبانيا، وكان عمله استمراً لعمل الفارابي... وهو يتطور بشرح الأفلاطونية المحدثة لمذهب أرسطو تطوراً متزناً محافظاً، وكتب شروحاً لطبيعتيات أرسطو (الكون، والفساد، والآثار العلوية)، وألف كتاباً في الرياضيات، وفي النفس، وكتاباً سماه "تدبير المتوحد" انتفع به ابن رشد^(٧).

وشكلت "المختصرات" التي قام بها ابن رشد البدايات الأولى لتشكيل وعيه الفلسفى، وهي ليست شروحاً على أرسطو، بل في تلك الفترة المبكرة من حياة ابن رشد لم يكن المعلم الأول عنده يختلف عن بطليموس أو الغزالى أو الفارابى أو غيرهم ممن جعلهم أصوله الأولى في هذه المرحلة^(٨)، فلم يتمكن الإعجاب بأرسطو من عقل وقلب ابن رشد بعد. فالمختصرات الأولى أهمها: مختصر المسطرى، والمختصر في المنطق، والمختصر في النفس، ومختصر المستصفى في أصول الفقه للغزالى، وغيرها من مقالات تعبير عن كتابات فترة الشباب^(٩).

وتسود المختصرات روح واحد ومقاصد واحدة هي التعبير عن أزمة عصر ابن رشد في هذه المرحلة، حيث قصد منها إنقاذ ما هو ضروري في المعرفة العلمية التي لا يجوز للإنسان بما هو إنسان أن

يُعرى منها لتحقيق كماله الأول^(١٠)، أو أدنى درجة في الكمال الإنساني، لذلك كانت تسود مختصراته نبرة يائسة متشائمة على نحو ما جاء في "المختصر في النفس" حين عبر بقوله: "...والقول في هذه الأشياء على الاستقصاء يستدعي قوله: قولاً أبسط من هذا بكثير، لكن قولنا جرى في هذه الأشياء، بحسب الأمر الضروري فقط. وإن فسح الله في العمر، وجلى هذه الكُرُب، فستتكلم في هذه الأشياء بقول أبِيُّن وأوَّلَنَّهُ وأَوْضَعُهُ وأَشَدَّهُ استقصاءً من هذا كله. لكن القدر الذي كتبناه في هذه الأشياء هو الضروري في الكمال الإنساني وبه تحصل أول مراتب الإنسان - وهذا القدر لمن اتفق له الوقوف عليه بحسب زماننا هذا كثيـر..^(١١).

والنَّصُّ السابق يحمل إشارات إلى عوامل سياسية واجتماعية تنعكس بدورها على حالة الفكر الذي يعيش في ظل الفتنة والاضطرابات السياسية فيعيش في ظروف "الكُرُب" بحسب تعبير ابن رشد، تلك الظروف التي فرضت على ابن رشد - باعتباره فيلسوفاً يعيش حالة عصره - أن يكتب بالقدر الذي يحتمله "الزمان" وهو القدر "الضروري" المختصر والمفيد لتكوين أول درجات الكمال الإنساني لا آخره، على أمل منه بأن المستقبل سيأتي بما هو "أفضل" في سلسلة أشكال الكمال الإنساني.

فابن رشد يفرق في هذه المرحلة - بين "الضروري" أو المدخل وهو المختصر، وبين "طلب الأفضل"^(*)، الذي يراه يكاد يكون ممتنعاً في تلك الفترة، فيقول في "المختصر في المنطق" - وهو باكورة أعماله

على الإطلاق - الغرض في هذا القول تجريد الأقاويل الضرورية من صناعة المنطق في تبيين مراتب التصور والتصديق المستعملة في صناعة صناعة من الصنائع الخمس، أعني البرهانية والجدلية والسفسطائية والخطبية والشعرية، إذ كان هذا المقدار من هذه الصناعة هو الضروري أكثر ذلك في تعلم الصنائع التي قد كملت على نحو ما هو عليه في زماننا هذا أكثر الصنائع كصناعة الطب وغيرها. وأما القول في الأشياء التي منها تلتقي هذه الأقاويل وتعمل فيما أن يكون ذلك غير نافع في تعلم الصنائع التي قد كملت، وإما إن كانت نافعة فعلى جهة الأفضل لا على جهة الضرورة. وطلب الأفضل في زماننا هذا يكاد أن يكون ممتنعا. ومع هذا كله فإنه يكون كالمدخل لمن وجد في نفسه نشاطا وفراغا وأحب أن يستوفي أجزاء الصناعة^(١٢).

وإذا كانت المختصرات تهدف "الضروري" الذي لا يغنى عنه بحسب ظروف الزمان، فهي تختلف من حيث بنائها ومقاصدها عن الجوامع والتلخيصات التي ستمثل المرحلة الثانية، فالمختصرات ليست تجريدا للأقاويل العلمية من مؤلفات أرسطو، فهي ليست شروحًا صغيرًا مثل الجوامع. فالمختصر في المنطق ليس شرحاً لمؤلفات أرسطو في المنطق بل هو أقرب إلى أن يكون اختصاراً لمؤلفات الفارابي المنطقية منه إلى أن يكون نظراً في أورجانون أرسطو، ومحضر البرهان كان تعليقاً على كتاب البرهان لأبي نصر الفارابي^(١٣)، نقد فيه ابن رشد ابن باجه وغيره، وانتصر لوقف

الفارابي حيث كان ابن رشد متأثراً تأثراً كبيراً بمنطق الفارابي (١٤)، حيث مازال الوعي الفلسفى عند ابن رشد في هذه المرحلة يستخدم الوسائل المعرفية التي تُنقل إليه عبر وسائل أخرى، أو تُنقل عن الأصل في أفضل الأحوال، ولم يبلغ تطور الوعي عند ابن رشد مرحلة العودة للأصول بعد، أعني النظر في أرجانون أرسطو أو التص الأصلي للمؤلفات الأرسطية.

وهكذا يمكن القول: إن المصادر أو الأصول التي ساهمت في تشكيل الوعي الفلسفى عند ابن رشد في هذه الفترة المبكرة مصادر متنوعة ومختلفة، ومع اختلافها وتنوعها هذا فهى كما يقول العلوى ليست صادرة عن إرادة الامتلاء المعرفى أو الاغتناء النظري فى إطار توجّه فكري معين، وإنما هو راجع إلى انعدام استراتيجية فكرية مضبوطة سوى إنقاذ ما هو ضروري في المعرفة العلمية، بل إن هذا الإنقاذ نفسه لا يخضع إلى ضابط فلسفى محدد أى أنه ليس هناك ما يؤسسه فلسفياً (١٥). ومع اختلافى مع العلوى في قوله بانعدام الاستراتيجية الفكرية، وذلك لأنّ "إنقاذ ما هو ضروري في المعرفة العلمية" يُعد في حد ذاته استراتيجية فكرية، كما أنّ التنوع والتعدد والاختلاف في المجال ليس دليلاً على انعدام الضابط الفلسفى، خاصة ونحن نعرف أن الفيلسوف المسلم كان موسوعياً فقد كان طبيباً وفقيهاً ومنظقياً وموسيقياً وفيلسوفاً... الخ هكذا كان ابن رشد (*)، ومن قبله كان الكندي والفارابي وابن سينا، وبالتالي فانتقال ابن رشد من المنطق إلى الهيئة، ومن أصول الفقه إلى علم

النفس، لا يعني انعدام الخيط الرابط الذى ينتظمها فى رؤية معينة صادرة عن موقف فلسفى واضح المعالم كما يرى العلوى^(١٦) إلا إذا كان يرى أن الخيط الرابط هو أرسطو نفسه الذى يمكن أن تتوحد على أصوله نظرة ابن رشد.. غير أنى أرى أن أول درجات الكمال، أو الحد الأدنى فى سلم درجات الإبداع هو الانفتاح على التاريخ العام، حتى لو بدت هذه المرحلة تقليدية فى روحها تتبع ثوابت تقليدية عرفها التقليد الإسلامى فى مجال المنطق على يد الفارابى، أو فى أصول الفقه، عند الغزالى، أو حضور ابن باجة فى علم النفس (فى مختصره للنفس).

وإذا كان مختصره للمجسطى -الذى انتصر فيه ابن رشد لكتير من آراء بطليموس الفلكى- هي الآراء التى ما كان لينتصر لها لو كان على وعي بما تقتضيه أصول أرسطو فى العلم资料ى وما بعد资料ى^(١٧)، فإن هذا الموقف يتناسب مع طبيعة المرحلة التى هي مرحلة النشأة والتأسيس فلم يتبلور فيها الوعى بدرجة أعلى وهو ما سينقلنا إلى المرحلة الثانية.

المرحلة الثانية: مرحلة تطور الوعى الفلسفى ممثلة فى إعادة شرح وتصحيح التراث الأرسطى، وتمثلها: الجماع والثلاثيات.
أولاً: الجماع (الشروح الصفرى):

مع صعود حركة الوعى الفلسفى عند ابن رشد وتطور مسار مشروعه: كان لابد أن تتغير درجة الصعود كمًا وكيفًا، درجةً ونوعًا،

غايةً ومنهجاً، لتتحدد الغاية مع المنهج، معلنة عن مرحلة جديدة في سلم أشكال الوعي الفلسفى عند ابن رشد، أما الدرجة فهى صعوده نحو "الأفضل"، أما "النوع" فكان محدداً وواضحاً وممثلاً في أعمال أرسطو، أما عن "الهدف" فكان استخلاصاً للأقاويل العلمية من أعمال أرسطو الطبيعية وما بعد الطبيعة^(١٨).

وكانت الجوامع^(١٩) هي التعبير الواضح عن هذه المرحلة، والجوامع هي درجة من الشرح، هي الشرح الأصغر لذلك سماها ابن رشد "الجوامع الصغار"^(٢٠)، فلم تكن "المختصرات" في المرحلة السابقة شرورةً لمؤلفات أرسطو -كما أشرنا- لذلك كانت الجوامع هي الإعلان الأول عن أرسطوية ابن رشد، "محددة" ومحصصة بدرجة من درجات الكمال الإنساني وهي درجة "الأفضل"؛ حيث أراد ابن رشد أن يرتفع بالفکر العربي درجة "أفضل" من مرحلة "الضروري" المختصر، ومن جهة أخرى فالأفضل على مستوى تاريخ الفكر الفلسفى هو أرسطو، وبالتحديد أقاوile العلمية.

فالجوامع شروح صغرى للنصوص الأرسطية، بدأت بمباحث العلم الطبيعي، وبخاصة الأجزاء الأربع الأولى من الموسوعة الطبيعية لأرسطو: (وتضم: جوامع السماع الطبيعي، وجوامع السماء والعالم، وجوامع الكون والفساد، وجوامع الآثار الطلوية)^(٢١). وكذلك بعض المقالات السيكولوجية، التي جمعت في كتاب الحس والمحسوس، بالإضافة إلى واحد من هذه الجوامع يهتم بما بعد الطبيعة، أى بكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو^(٢٢).

ومن الملاحظ أن بداية الاهتمام بالفلسفة الأولى، أو بما بعد الطبيعة، أو الإلهيات؛ كانت في مرحلة الجوامع، ولم تكن في مرحلة المختصرات. وربما هذا يرتبط بنمو الوعي عند ابن رشد نحو الأفضل.

والجوامع هي المرحلة التي نعدّها وثيقة الصلة بموضوعنا: لأنها هي المرحلة الأولى، والخامسة التي يُعلن فيها ابن رشد صراحة بأول اهتمام له بالناحية المنهجية في العلم والفلسفة على حد سواء؛ حين جعل الغرض أو الغاية محددة وواضحة بهدف مميز وفريد من نوعه هو تأكيده على تلخيصه للأقاويل العلمية. ويتبين هذا الهدف والقصد في مقدمة الجوامع الطبيعية. يقول ابن رشد: "...فإن قصدنا... أن نعمد إلى كتب أرسطو فنجد منها الأقاويل العلمية التي تقتضي مذهب، أعني أوثقها، ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء، إذ كانت قليلة الإقناع وغير نافعة في معرفة مذهب... ولنبدأ بأول كتاب من كتبه وهو المعروف بالسمع الطبيعي، وتلخص ما في مقالة مقالة منه من الأقاويل العلمية ، بعد أن نحذف أيضا منها الأقاويل الجدلية...".^(٢٢)

وتقول الخاتمة: "وها هنا انقضى القول في تجريد الأقاويل البرهانية من الكتب الأربع من كتب أرسطو بحسب ما اشترطنا. والحمد لله على ذلك كثيراً".^(٢٤)

والقصد واضح ومعلن عنه في بداية الأعمال، فإذا كان الاتجاه الذي ساد المرحلة السابقة (مرحلة نشأة الوعي) اعتمدت على

الضروري من كتب الفكر في التاريخ القديم بعامة، ولم تخصص أرسطو بالعنابة؛ فإن هذه المرحلة "تخصيص" و"تحديد"، و"اختيار" و"انتقاء" و"حذف" و"استبعاد"، إنها بالجملة "إيجاب وسلب" في أن واحد، تجريد وتلخيص لأقوايل محددة بمنهج معين، إنها أقاويل علمية برهانية، معيارها الاتفاق مع المذهب الأصلي، أو أصول المذهب الأرسطي نفسه، وهي من جهة أخرى سلب أو حذف واستبعاد لكل ما هو غير برهانى، أو لكل ما هو جدلى، ويعنى بالتحديد مذاهب كل من هم غير أرسطو من القدماء، وسبب الحذف أن أقاوilem جدلية، بمعنى أنها قليلة الإقناع وغير نافعة، ويلزم عن ذلك أن أقاويل أرسطو هي البرهان وعلمه هو البرهان، وكل ما عداه لا يمت للبرهان بصلة.

هكذا اتضحت معالم المرحلة في هذا الحسم المنهجي الخالص والمحدد بالأقاويل البرهانية لأرسطو.

غير أن هناك مقدمة أخرى أو صياغة أخرى للتقديم العام في نسخة أخرى من الجوامع -نذكرها على طولها لأهميتها ولأنها تضييف أبعاداً للمرحلة التي نحن بصددها- يقول فيها ابن رشد: "قصدنا في هذا القول أن نعمد إلى كتب أرسسطو؛ فنجرد منها الأقاويل العلمية الضرورية في حصول الكمال الإنساني، الذي يحصل عنها أولاً وبالذات، ونحذف الآراء والأقوال التي تعد شكوكاً على أقاوile، إذ معرفة ذلك غير ضرورية في حصول الكمال المقصود بالإنسان... والشكوك تكاد أن تكون غير متناهية، وما هو غير متناه

فلا نحيط به معرفة، ولا يحصل عنه شيء بالذات. وأيضاً فإن جهة حل الشكوك الواردة على الشيء منطقية بالقوة القريبة في المعرفة التامة، وإنما ينبغي أن نعدد ذلك ما كان مشهوراً في الزمن الحاضر، كما فعل أرسطو، لأن الحكمة في زمانه كانت لم تتم، وكان فيها آراء لأقوام مشهورين يُظن بهم الحكمة. وأما اليوم أو الحكمة قد كملت، وليس في زماننا أقوام يُظن بهم الحكمة، أو أن مقصودهم فيما يتكلمون فيه إعطاء أسباب الموجودات والمعرفة بها من حيث هي موجودة؛ فينبغي أن يكون النظر في هذه العلوم على جهة ما ينتظر اليوم في التعاليم. ولهذا السبب بعينه ينبغي أن نحذف منها الأقاويل الجدلية، لأنها إنما كان مضطر إليها (يعني أرسطو) عند الفحص عن المطالب الفلسفية قبل أن يوقع عليها... فلا مدخل لها في التعليم إلا على جهة الارتياض، ويكتفى في ذلك الاقتصار على مسائل محددة العدد.^(٢٥).

لقد ذكرنا هذه الديباجة رغم طولها لما لها من أهمية في إيضاح بعض الأمور التي نوجزها فيما يلى:

- ١ - يتضح لنا من النص أننا أمام مرحلة حاسمة وواضحة أرادت تصحيح مسار الفكر الفلسفى في البيئة العربية الإسلامية وذلك بتصحيح صورة العلم والفلسفة وإخراجها في صورة علمية، لتسهم في حصول درجة من الكمال الإنساني تتناسب مع المرحلة الراهنة (عصر ابن رشد)، حتى لو اضطر الأمر لتجريد أقوال أرسطو، وتطهيرها من الشكوك. تلك الشكوك التي كان أرسطو

مضطراً إلى ذكرها في كتبه، نظراً لأنه كان يبحث عن المطالب الفلسفية قبل أن تكتمل الحكمة على يديه، وبالتالي كان لابد أن يذكر تلك الأقاويل الجدلية، وخاصة أنه كان يوجد في عصره أقوام مشهورون يهتمون بالفلسفة ويعملون بها.

ولما كان ابن رشد قد أراد خدمة الفكر العربي: كان عليه أن يراعي الفروق بين زمن أرسطو وزمانه، ففي زمن ابن رشد هناك اختلاف في أمرين: الأمر الأول أن الحكمة اكتملت على يد أرسطو. الأمر الثاني أن في زمنه لم يكن هناك من هم أهل للحكمة، من حيث لا يوجد من يهتم أو يبحث عن معرفة أسباب الموجودات من حيث هي موجودة.

٢ - اتضح لنا أن الأصل الأول لكل إبداع فلسفى ممكн فى المستقبل ليس هو أرسطو، بل أقوال أرسطو البرهانية. وقد صرخ ابن رشد بأنه "نقل هذا الرأى (رأى أرسطو) من بين أراء القدماء، إذ كان قد ظهر للجميع أنه أشدّها إقناعاً وأثبتتها حجة" (٢٦). إذن لو كان هناك رأى أكثر إقناعاً وأثبت حجة من رأى أرسطو لكان ابن رشد قد دعا إليه.

٣ - يؤكد ابن رشد - في نصه السابق - على أن امتلاك الطريقة العلمية البرهانية في التفكير كافية، وكفيلة بحل الشكوك التي تطأ على الذهن مهما كانت غير متناهية، والعكس ليس صحيحاً؛ بمعنى أن من يبدأ بالشكوك دون أن يمتلك المعرفة التامة أو الطريقة العلمية لحلّها، فكأنه لم يمتلك شيئاً.

٤ - يشير النص إلى نقطة جديرة بالاهتمام وهي أنه إذا كان ولابد من الوقوف عند بعض الشكوك فلتكن هي الشكوك المشهورة في الزمن الحاضر" كما يقول ابن رشد، أى في عصره وزمانه هو، كأنه يقول ينبغي أن نقف عند شكوكنا نحن التي ي مليها علينا عصرنا نحن، وليس شكوك القدماء (أرسطو) وابن رشد في ذلك يتفق مع ما ذهب إليه جون ديوى (في القرن العشرين) حين رأى الأخير أنه لا ينبغي علينا أن نُقلّد أرسطو، بل ينبغي علينا أن نفعل لعصرنا كما فعل أرسطو لعصره^(٢٧). هذا ما أكد عليه ابن رشد تماما في النص السابق. وهو ما سينعكس عليه فيما بعد، بعد امتلاك المعرفة التامة التي سيظهر صداتها بوضوح على حلّة للشكوك المثارة في زمانه، وهي قضايا الفكر الإسلامي التي أثارها وحلّها في مؤلفاته الأصلية، وبخاصة الثلاثية الشهيرة: فصل المقال، والكشف عن مناهج الأدلة، وتهافت التهافت.

٥ - يبدو لي أيضا أن ابن رشد حين أراد تجاوز الأقاويل الجدلية (التي مر بها أرسطو نفسه حين كان يبحث عن المطالب الفلسفية قبل أن يتوصل إليها) كأنه أراد أن يقفز بالفكرة العربية فوق المرحلة الجدلية، وصولاً إلى مرحلة البرهان، لأنّه لم يعد أمامنا وقت حتى نلحق بالركب، وهو ما نسميه في أيامنا "حرق المراحل" أو "قفز فوق المراحل"، أراد أن يحرق المرحلة الجدلية أو أن يخطاها، لإنقاذ ما يمكن إنقاذه، كي لا يفرق الفكر العربي في تلك الأمور الجدلية، وإذا كان ولابد من الوقوف على بعض المسائل الجدلية

المحدودة العدد فإن ذلك يكون على سبيل تدريب الذهن وتنشيطه أى على جهة الارتياض على حد تعبير ابن رشد.

٦ - والناحية المنهجية الأساسية التي تهم بحثنا هي الإشارة الحاسمة الواضحة -في النص السابق- التي تؤكد أن المعرفة العلمية هي النظر في العلوم الطبيعية على جهة النظر في التعاليم، أى علوم الرياضيات وهو أيضاً ما قصدته في جوامع ما بعد الطبيعة، حين قصد الهدف نفسه في قوله: "قصدنا في هذا القول أن نلتقط الأقاويل العلمية من مقالات أرسطو الموضعية في علم ما بعد الطبيعة على نحو ما جرت به عارتنا في الكتب المتقدمة" (٢٨).

والإشارة هنا إلى الكتب المتقدمة، التي هي الجوامع الطبيعية، فالقصد واحد في الجوامع الطبيعية، وجوامع ما بعد الطبيعة. وإذا كان الأمر كذلك فإنه ينبغي النظر في العلوم الطبيعية وما بعد الطبيعة على جهة ما يتم في علوم التعاليم، أى وجوب إخراج هذين العلمين (الطبيعي وما بعد الطبيعي) إخراجاً برهانياً، وبالتالي أصبحنا -مع ابن رشد- وجهاً لوجه أمام مسألة منهجية صريحة وبواضحة وهي أن العلوم بجميع فروعها الرئيسية (طبيعتيات ورياضيات وما بعد الطبيعة) أصبحت جميعها تتمحور حول منهج واحد، أو يحكمها منهج واحد هو المنهج البرهانى. وظهر أن الفلسفة أصبحت -مع ابن رشد- "منهجاً" قبل أن تكون "مذهبًا". منهج يحل المشكلات والشكوك غير المتناهية التي يفرضها العصر -على نحو ما أشار في ديباجة جوامع الطبيعيات- والمشكلات "والشكوك" تكاد أن

تكون غير متناهية، وما هو غير متناه فلا تحيط به معرفة، ولا يحصل عنه شيء بالذات^(٢٩) إنما الذي يحاط به هو الطريقة العلمية، أو المنهج البرهانى القادر على حل الشكوك والمشكلات.

والسؤال الواجب طرحه الآن هو: كيف سينعكس هذا الموقف المنهجى على المرحلة القادمة؟ وهل سيظل ابن رشد ثابتًا على موقفه المنهجى هذا أم لا؟

ثانياً: التلخيصات (الشرح الوسطى) (٣٠):

تُعد هذه الأعمال استمراراً لتطور الوعي الرشدي في قراءاته للتراث الفلسفى وبخاصة عند أرسطو، ليستمر مشروعه في حركة دائبة تسير في سلسلة ارتقائي ينتقل من "الضروري" إلى "الأفضل" إلى ما هو "أفضل"... قاصداً الكمال في الفكر العربي، لذا كان لابد أن يبدأ السير الصحيح بما عُرف عنه أنه وصل إلى نقطة الكمال في عصره لكي تستمر المسيرة نحو ما هو أكمل.

ومن أهم الأسباب التي أفصحت عنها ابن رشد، والتي أدت إلى النقلة النوعية في مرحلة "الجواب"، هو تأييده لذهب أرسطو بالذات باعتباره أشد المذاهب "إقناعاً وأثبتها حجة"^(٣١) في مقابل "مذاهب غيره من القدماء إذ كانت قليلة الإقناع وغير نافعة"^(٣٢). وغنى عن البيان أنه بدأ ينظر للمذهب الأرسطي لا باعتباره مذهباً بل باعتباره منهجاً. بدليل أن اختياره لم يقع على أي مذهب كائناً ما كان؛ بل الاختيار وقع على أكثرها إقناعاً وأثبتها حجة. وهو الأمر الأساسي الذي جعل ابن رشد ينتصر لأرسطو، فضلاً عن أن "كثيراً من الناس

يتغاطون الرد على مذهب أرسطو من غير أن يقفوا على حقيقة مذهبـه، فيكون ذلك سببا لخفاء الوقوف على ما فيها من حق أو ضـده^(٢٢). الأمر الذي يعني أن الحكم على المذهب وإظهار ما به من حق أو باطل –سواء لـمن يكتب عن المذهبـ، أو يـدافـع عنهــ لا يـأتـي إلا بعد الوقوف على حقيقة المذهبـ.

وتـأتـي التـلـخـيـصـاتـ في فـتـرةـ تـالـيـةـ لـالـجـوـامـعـ لـتـعـلـنـ عـنـ مـسـتـوـيـ آخرـ من قـرـاءـةـ ابنـ رـشـدـ لـأـرـسـطـوـ، وـعـنـ نـقـلـةـ نـوـعـيـةـ أـخـرـىـ فـىـ فـكـرـ ابنـ رـشـدـ، فـإـنـ كـانـ لـاـ يـزالـ فـىـ الـجـوـامـعـ يـعـتمـدـ عـلـىـ وـجـودـ وـسـائـطـ مـتـعـدـدـةـ اـسـتـعـانـ بـهـاـ فـىـ فـهـمـ مـعـانـىـ النـصـ الـأـرـسـطـىـ^(٢٤)ـ؛ـ فـإـنـهـ فـىـ الـتـلـخـيـصـاتـ يـعـلـنـ بـشـكـلـ لـاـ نـظـيرـ لـهـ فـىـ تـارـيـخـ الـفـلـسـفـةـ عـنـ إـعـجـابـهـ الـكـبـيرـ بـأـرـسـطـوـ أـيـنـ مـنـهـ تـقـدـيرـ فـقـهـاءـ عـصـرـهـ لـإـلـامـ مـالـكـ، وـنـسـبـتـهـ إـلـىـ الـعـصـمـةـ أـوـ إـلـىـ مـاـهـوـ قـرـيبـ مـنـهـ^(٢٥)ـ فـيـقـولـ:ـ "...ـفـمـاـ أـعـجـبـ شـائـنـ هـذـاـ الرـجـلـ وـمـاـ أـشـدـ مـبـاـيـنـةـ فـطـرـتـهـ لـلـفـطـرـ الـإـنـسـانـيــ؛ـ حـتـىـ كـانـهـ الـذـيـ أـبـرـزـتـهـ الـعـنـيـةـ الـإـلـهـيـةـ لـتـوـقـفـنـاـ مـعـشـرـ النـاسـ عـلـىـ وـجـودـ الـكـمالـ الـأـقـصـىـ^(٢٦)ـ فـىـ النـوـعـ الـإـنـسـانـيـ مـحـسـوـسـاـ وـمـشـارـأـ إـلـيـهـ،ـ فـمـاـ هـوـ إـنـسـانـ،ـ وـلـذـكـ كـانـ الـقـدـمـاءـ يـسـمـونـهـ الـإـلـاهـىـ^(٢٧)ــ.

ولـكـنـ لـاـ يـنـبـغـيـ تـفـسـيرـ هـذـاـ إـعـجـابـ بـأـرـسـطـوـ بـعـيـدـاـ عـنـ إـبـدـاعـ ابنـ رـشـدـ نـفـسـهـ الـمـتـعـتـلـ أـوـلـاـ فـىـ فـهـمـهـ الـعـمـيقـ لـأـرـسـطـوـ،ـ وـثـانـيـاـ فـىـ تـجـاـزـوـهـ لـأـرـسـطـوـ،ـ وـثـالـثـاـ فـىـ الـهـدـفـ الـتـنـوـيرـيـ الـذـيـ قـصـدـهـ ابنـ رـشـدـ مـنـذـ الـبـداـيـةــ.

وـتـظـهـرـ مـظـاهـرـ إـبـدـاعـ ابنـ رـشـدـ فـىـ التـلـخـيـصـاتـ حـينـ يـعـبـرـ عـنـ الـمـعـنـىـ الـمـشـارـ إـلـيـهـ أـعـلـاهـ،ـ فـيـتـحرـرـ مـنـ نـصـوصـ أـرـسـطـوـ لـيـذـكـرـ أـشـيـاءـ

أغفلها أرسطو، أو ليقول لنا قولهً خاصاً به، أو يتفق مع شراح أرسطو السابقين أو مفسريه، أو يختلف معهم ويفند أراءهم ويصحح موقف أرسطو طبقاً لأصول المذهب الأرسطي^(٢٨). فنجد أنه يقول على سبيل المثال: “وأحسب أن هذا المقصود من التفسير هو شيء ذهب على جميع المفسرين اللهم إلا الإسكندر، فإنه لم تصل إلينا أقواله في هذه الأشياء... وأما ثامسطيوس فإننا نجده قد ذهب عليه هذا الأمر، كما ذهب على قدماء المشائين، وكذلك يشبه أن يكون هذا المعنى ذهب على أبي نصر (=الفارابي)، وذلك ببين في شرحه لهذا الموضع^(٢٩)”.

ومع نمو الوعي عند ابن رشد تعرضت بعض تلخيصاته لأكثر من قراءة أو تصحيح وإضافة وتأويل جديد، ويظهر ذلك بوضوح وخاصة في تلخيصه لكتاب القياس^(٤٠)، وكذلك في تلخيصه لكتاب البرهان^(٤١) وذلك مقارنة بتلخيصه لكتاب المقولات والعبارة. فيقول في تلخيصه للقياس: “...ونحن في تلخيصنا هذه الموضع قدימה أجرينا العبرة فيها على ما يعطيه مفهوم قوله في بادي الرأي - وهو الذي فهمه المفسرون - لنجد بذلك سبيلاً إلى حل الشكوك الواردة فيه إلى أن ظهر لنا فيها هذا القول. فمن أحب أن يحول العبرة فيها إلى مالا يتطرق إليه شك فليفعل^(٤٢)”.

ويبدو من النص السابق أن هذا التلخيص قراءة ثانية، لما قد تناوله من قبل مستخدماً مفهوم بادي الرأي (يعني الحس المشترك) كأسلوب لحل الشكوك في تلك القراءة القديمة، أما هذه القراءة

الجديدة فهى تتميز بأن العبارة فيها تجرى مجرى البرهان الذى لا يتطرق إليه شك.

غير أن ابن رشد لم يزل غير راض عن هذا التلخيص ويأمل أن يأتي المستقبل بأفضل منه، ويبدو هذا المعنى إشارة إلى ما سيقوم به من شرح كبير للقياس، فيقول: “إإن أمهل الله في العمر فسنشرح هذا الموضع من كلامه على اللفظ (يقصد كلام أرسطو) فإن هذا الموضع إلى هذه الغاية فيما أحسب لم يشرح شرحاً تاماً”^(٤٣).

وهكذا لم يكن ابن رشد أبداً راضياً عن أعماله، وهذا طبع الفلسفه. فالفلسفه لا تقنع أبداً راضية بما وصلت إليه، فهى دائماً فى نشاط مستمر، تسعى لما هو أفضل^(٤٤). وعلى ذلك كان هناك من التلخيصات ما يُعد امتداداً للجوابع، وهناك ما حقق قطعية مع تأويلات الجوابع، حيث تطورت آراء ابن رشد واحتللت بعض مواقفه عن ذى قبل.

وتمتد فترة التلخيصات فى المدة التى تقع بين سنتي ٥٦٠هـ و٥٧١هـ^(٤٥) وبدأ ابن رشد بتلخيص منطق أرسطو، وعلى ما يبدو أن تلخيصه المنطقية قد جُمعت فى مجلد واحد قُدم لها بمقيدة واحدة فى بداية كتاب “المقولات” (٥٦٠هـ/١١٦٤م تقريباً)، ثم تلتها باقى تلخيصاته المنطقية ممثلة فى^(٤٦): تلخيص العبارة (٥٦١هـ/١١٦٥م تقريباً)، تلخيص القياس (٥٦٢هـ/١١٦٦م تقريباً)، تلخيص الجدل (٥٦٢هـ/١١٦٨م)، تلخيص البرهان (٥٦٥هـ/١١٧٠م تقريباً) ثم أعقبها بتلخيص كتب الطبيعيات:

تلخيص السماع الطبيعي (١١٧٠هـ/١١٦٥م)، تلخيص السماء والعالم (١١٧١هـ/١١٦٦م)، تلخيص الكون والفساد (١١٧٢هـ/١١٦٧م)، تلخيص الآثار العلوية (١١٧٣هـ/١١٦٨م)، تلخيص كتاب النفس (١١٧٤هـ/١١٦٩م)، وهو الجزء الأخير من طبیعیات أرسطو، وبعد أن انتهى من هذه التلخيصات، شرع ابن رشد من جديد في النظر إلى الأجزاء المتبقية من منطق أرسطو (وطبیعیاته أيضاً) فكان تلخيص السفطة (١١٧٤هـ/١١٦٩م)^(٤٧)، وتلخيص الخطابة (٥٧٠-٥٧١)، وتلخيص الشعر (١١٧٦هـ/١١٦٥م)، وتلخيص التلخيصات علامة مميزة على نمو وتطور الوعي الفلسفى عند ابن رشد، خاصة ما يتعلق بالتراث الأرسطي نفسه الذي سيستخدمه معياراً لقياس صحة ما عداه من أقوال غيره، ومعياراً للتقدم الفكري المعاصر في الوقت نفسه. وكما رأينا لم تقتصر التلخيص على المنطق الأرسطي فحسب، بل كان هناك أيضاً تلخيص طبیعیة أنجزها في النص الأخير من هذه المرحلة لياتي بعدها في النهاية تلخيص ما بعد الطبیعة^(٤٨).

وأهم ما يميز التلخيصات المنطقية الأولى هو خروجها على مصادر الجوامع وظهر فيها استغناء ابن رشد عن الوسائل والمصادر التي اعتمد عليها في الجوامع، بل ظهرت النزعة النقدية واضحة لهذه المصادر نفسها ممثلة في نقده الواضح للسابقين عليه. وتعد التلخيصات مراجعة شاملة للموسوعة الأرسطية بهدف تصحيح ما داشرها من تحريف، وإزالة ما اعتبرها من لبس وغموض عن قناعة

تمامة بأنها هي الفلسفة الحقة، لأن "كلام أرسطو هو الحق في نفسه" (٤٩). فكان الهدف تقديم صورة دقيقة لفكرة أرسطو باعتبار أن فكره قد كمل وتم (٥٠)، ويبدو -ضمنا وتصريحاً- بأن الصورة التي قدمها الفكر العربي السابق (مثلاً في أهم قطبين الفارابي وأبن سينا) لم تكن صورة واضحة أو صحيحة بحسب مقاصد أرسطو في مذهبة. لذلك تحدد هدف التلخيصات في مقدمة تلخيص المقولات حين يقول ابن رشد: "الغرض في هذا القول تلخيص المعانى التي تضمنتها كتب أرسطو في صناعة المنطق وتحصيلها بحسب طاقتنا، وذلك على عادتنا في سائر كتبه. ولنبدأ بأول كتاب من كتبه في هذه الصناعة، وهو كتاب المقولات" (٥١).

وهكذا يظهر في النص السابق أن الهدف تلخيص المعانى التي تضمنتها كتب أرسطو، ولم يعد الهدف تجريداً للأقاويل العلمية البرهانية فحسب، كما كان الأمر في الجوامع، حيث يغلب على الظن أن نجاح ابن رشد في أداء هذه المهمة جاء نتيجة للمقدمات السياسية الخارجية (*) التي أدت بدورها إلى نتائج فلسفية عظيمة القدر، لتأكد أن الفلسفة بطبعتها حررة وتحتاج أكثر ما تحتاج إلى جو من الحرية وحصانة سياسية تتحقق لها الأمن والأمان.

المرحلة الثالثة: مرحلة تقد وإعادة قراءة التراث الثقافي الإسلامي وتحصين الموقف العربي المعاصر له.

تُعبّر هذه المرحلة عن اهتمام ابن رشد المباشر بمشكلات الفكر العربي الإسلامي: قديمه وواقعه الراهن في عصره. وهي الخطوة

الضرورية اللازمه والتي كان ينبغي على ابن رشد أن يتجه فيها إلى الواقع ليطبق منهجه الذي دعا إليه من قبل، وهو المنهج البرهانى، بعد أن وجد الآلة التي تصح بها التذكير، وبعد إخراج العلم والفلسفة إخراجاً برهانياً، كان لابد أن تظهر المؤلفات الأصيلة الموضوعة أصلأً لحل مشكلات الواقع العربى. ويبقى السؤال: هل سيحلّها ابن رشد حلّاً برهانياً، كما كان يدعوا في المرحلة السابقة أم لا؟ ونوجّل الجواب إلى موضع آخر من البحث، بعد أن نقف عند هذه المؤلفات: من المؤلفات الأصيلة^(٥٢) والتي تهمنا في موضوعنا الثلاثي

الشهيرة:

- ١ - قصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (١١٧٤هـ/١١٧٤م).
- ٢ - الكشف عن مناهج الأرلة في عقائد الملة (١١٧٩هـ/١١٧٥م).
- ٣ - تهافت التهافت (١١٨١هـ/١١٨٠م-١١٨١هـ/١١٨٠م).

ولقد أثرت الحديث عن هذه المؤلفات الأصيلة بعد الجماع والتلخيصات لأنها بالفعل تأتي لاحقة لهما زمنياً. فقد كانت فترة التلخيصات تقع بين سنتي ٥٧١هـ و٥٧٦هـ، ومن جهة أخرى أردنا أن نتعرف على الموقف المنهجي في هذه المؤلفات. فإذا كانت مقاصد المشروع الفلسفى الرشدى في المرحلة السابقة هي الدعوة إلى التفكير البرهانى، والعودة إلى الأصول الأرسطية، باعتبارها الصورة الفلسفية الكاملة، أو درجة الكمال الإنسانى الأقصى؛ أردنا أن نعرف هل تتنتمى هذه المرحلة إلى روح المرحلة السابقة من حيث المقاصد أم تختلف عنها؟

من المسلم به أن ابن رشد يتوجه وجهة جديدة تختلف عن المرحلة السابقة، على الأقل من حيث "الموضوع"؛ لكن ماذا عن "المنهج" الذي دعا ابن رشد إلى استخدامه في هذه الفترة؟ سنحاول الوقوف على مقاصد هذه المرحلة دون الدخول في تفاصيل هذا "المنهج" لأننا بقصد الحديث عن مراحل التطور فحسب. وسنرجئ الحديث عن المنهج في موضع آخر من الدراسة.

١ - مقاصد فصل المقال (١١٧٨هـ/١٩٧٤م):

هل قصد ابن رشد حقاً في كتابه "فصل المقال..." التوفيق بين الحكمة والشريعة على نحو ما فعل الفلاسفة المسلمين قبله؟ أم أنه قصد شيئاً آخر؟ لقد اعتقد ابن رشد أن يوضح في بداية مؤلفاته عن أغراضه ومقاصده من وضع مؤلفاته، وهي نقطة منهجية جديرة بالاعتبار، فيصرح في مقدمة "فصل المقال..." بقوله: "فإن الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع؟ أم محظور؟ أم مأمور به إما على جهة الندب، وإما على جهة الوجوب؟ فنقول: ...".

وكما هو واضح من النص السابق أن الغرض غرض منهجي بالدرجة الأولى، ويتحدد فيه "نوع" الفحص المنهجي بأنه "على جهة النظر الشرعي". والإشكالية المطروحة خاصة "بالفلسفة وعلوم المنطق". المشكلة إذن هي تبرير النظر في الفلسفة وعلوم المنطق، بل تبرير وجودهما في البيئة العربية، فكان لابد أن ينبع التبرير من قلب

الشريعة نفسها، وبطريقة شرعية، لأن الثقافة الإسلامية هي ثقافة دينية الأصل.

إذن ليست المشكلة الأساسية هي مشكلة العلاقة بين الشريعة والحكمة، بقدر ما هي مشكلة تبرير النظر في الفلسفة وعلوم المنطق تبريراً شرعياً. و”البرير“ هي حد ذاته يقتضي متهجاً للتبرير، وأول مبادئ هذا المنهج هو أن نخاطب القوم الرافضين للنظر في الفلسفة وعلوم المنطق بلغتهم، إنهم بعض رجال الدين والفقهاء الداعين إلى رفض الفلسفة وعلوم المنطق ومن ورائهم العامة التابعين.

وال المشكلة لم تكن جديدة^(٤) (إنها قديمة حادثة حدوثاً مستمراً حتى يومنا هذا) إنما الجديد فيها هو منهج ابن رشد في تناولها، وابن رشد يتميز عن سابقيه من علماء الكلام وال فلاسفة المسلمين بمميزتين: الأولى: إنه الفقيه العالم ابن الفقيه أباً عن جد، قاضي القضاة^(٥) مالك ناصية الخطاب الفقهي، الخبير بمنطق الفقهاء وبالمنهج في أصول الفقه.

الثانية: إنه الفيلسوف الذي يمتلك الميراث الفلسفى والمنطقى العربى كله، وهو الشارح الأكبر لفلسفة أرسطو نموذج الكمال الإنسانى في عصره.

كيف ينعكس هذا على فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال؟ أعني ماذا ينتج عن هذه الخبرة المعرفية الشاملة في حل مشكلات الفكر في العالم العربي في ظل أوضاع اجتماعية متعددة رافضة لوجود الفلسفة وعلوم المنطق؟

كان لابد أن يقول قاضى القضاة كلمته، وبدأت الكلمة بصياغة المشكّلة فى صورة يفهمها الرافضون فى عصره: خصوم الفلسفة! أصحاب المشكّلة الحقيقىون. طرح ابن رشد المشكّلة فى صورة فتوى شرعية لتعلن أن الخصومة واقعة من الفقهاء، ومن ثم فالخطاب لابد أن يكون بلغتهم، عملاً بقول على رضى الله عنه: حدثوا الناس بما يفهمون. فبدأ القاضى يدافع عن حق الفلسفة والمنطق فى الوجود مستخدماً مصطلحات يعرفها الأصوليون جيداً. فتوسّحت الفلسفة (فى دفاعها عن نفسها) بوشاح الفقه ولبسّت الفلسفة ثوباً ظاهرياً أسماه ابن رشد الفحص "على جهة النظر الشرعى" ليكون الخطاب الرشدى ظاهره فقه، وباطنه منطق وفلسفة.

والخلاصة إنّه إذا كان علم الكلام "القصد فيه تأييد الشرع بالعقل، وأن تكون العقيدة مما وردت في الكتاب والسنة" (٥٦)، أو "الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدة المنحرفين في الاعتقادات" (٥٧). فإننا يمكن صياغة مقاصد "فصل المقال..." كما يلى:

- فصل المقال القصد فيه تأييد الحكمة بالشرع، أىنى الحجاج عن الفلسفة وعلوم المنطق بالأدلة النقلية، والرد على المعارضين الرافضين للنظر فيما، وأن تكون الحكمة مما وردت في أصولها عند أرسطو، ولو فات أحد هذين الشرطين لفاته القصد من فصل المقال.

- فصل المقال هو تأييد للفلسفة وعلوم المنطق بالأدلة الشرعية، وليس فصل الحكم عن الشريعة، هو كتاب وضع أساساً للرد على كل من يعتقد أن الحكم مخالفة للشريعة. ويبقى السؤال هو: كيف يكون الفحص "على جهة النظر الشرعي" بطريقة البرهان العقلى الذى دعا إليه ابن رشد في المرحلة السابقة. أى كيف يبرر مشروعية الفلسفة ويجعلها واجبا شرعيا بمنهجه برهانى ومصطلحات أصولية؟

٢ - كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" وتعريف ما وقع منها بحسب التأويل والتبه المزيّفة والبدع المضرة (١١٧٩هـ/١١٧٥م).

وهو كتاب يحمل عنوانه إشارات واضحة وصريحة إلى موضوعه، والغاية منه. فالموضوع خاص بعقائد الملة، وما وقع فيها من تحريرات وتأويلات ما أنزل الله بها من سلطان. إذن هو كتاب وضع للدفاع عن العقيدة الإسلامية، وتصحيح ما جاء به المتكلمون من بدع وتأويلات باطلة. ولن يتم التصحيح إلا بالكشف عن مناهجهم، وهذا الكشف المنهجي هو أول خطوة نقدية يعقبها خطوة بنائية هي التصحيح ذاته. ولن تتم الخطوة البنائية إلا بالارتكاز على ما يمثل أساس البناء، أعني أساس النظر الصحيح للعقيدة. ولن يخرج الأساس عن ضرورة التزام الأصول الشرعية.

وفي الدعاء الذى افتتح به ابن رشد كتابه -قبل ذكر المقدمة^(٥٨)- إشارات واضحة إلى فئة من الناس اختصهم الله بحكمته هم الحكماء (=الفلسفه) الذين "وقفهم الله لفهم شريعته

وابطاع سنته، وأطل عليهم من مكنون علمه، ومفهوم وحيه، ومقصد رساله نبيه" إنها صفات يصف بها ابن رشد هؤلاء الحكماء.. إذن ما دورهم هنا؟ أى ما المطلوب منهم، وهم كما وصفهم ابن رشد؟ المطلوب هو أن يكشفوا عن "زيغ الزائفين من أهل ملته، وتحريف المبطلين من أمته".

ويصرح ابن رشد في مقدمة "الكشف عن مناهج الأدلة" أنه كتاب جاء ليكمل "فصل المقال" بعدما أثبت في فصل المقال "مطابقة الحكمة للشرع وأمر الشريعة بها" (٥٩). فإذا كان فصل المقال موجّه إلى كل من يعتقد أن الحكمة مخالفة للشريعة: فإن "الكشف عن مناهج الأدلة" موجّه إلى كل من يعتقد أن الشريعة مخالفة للحكمة، الأول يدافع عن الفلسفة ويرر مشروعيتها، والثاني يدافع عن الشريعة ويرر معقوليتها، وهو دور لا يقوم به، ولا يقدر عليه إلا الفيلسوف المسلم المحسن بالحكمة والشريعة معاً. الذي يعرف تماماً أصول الحكمة وأصول الشريعة معاً، لذلك كان المبدأ المنهجي واحداً في الكتابين وهو ضرورة الالتزام بالأصول الثابتة في كل مجال، فالاصل الأول في الفلسفة الحقة هو التزام "أكثر الأقوال اقناعاً وأثبتتها حجة" أي أقوال أرسطو، وبالأحرى منطقه (أى منهجه). والأصل الأول في الشريعة (الدين) التزام "مقصد الشريعة" و"مقصد الشارع" صلى الله عليه وسلم و"مقصد الشرع".

وإذا كان الهدف منهجياً وهو واضح وصريح من عنوان الكتاب، وهو "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة..." فهل سيكون كشف

ابن رشد عن مناهج المتكلمين بطريقة برهانية أم بطريقة كلامية جدلية؟ هذا ما سنوضحه بعد قليل.

٣ - تهافت التهافت (١١٨١-١١٨٠هـ / ٥٧٧-٥٧٦م):

من المعروف لدارس الفلسفة أن كتاب "تهافت التهافت" لابن رشد كان ردًا على كتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالى.. فكان هذا بحق -فيما أرى- أعظم حوار فلسفى فى تاريخ الفكر العربى. وما يعنينا هنا - فى هذه المرحلة- ماذا قصد الغزالى أن يقوله للفلاسفة؟ وكيف كان رد ابن رشد عليه؟

لقد أثار الغزالى مشكلة منهجية غاية في الخطورة والأهمية: وهي تتعلق بالمنهج في الإلهيات: وقد عبر عنها بقوله: "نعم قولهم: إن المنطقيات لابد من إحكامها هو صحيح، ولكن المنطق ليس مخصوصا بهم، وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن "الكلام" كتاب النظر فغيروا عبارته إلى المنطق تهويلاً. وقد نسميه "كتاب الجدل" وقد نسميه "مدارك العقول". فإذا سمع المتكلمايس المستضعف اسم المنطق ظن أنه فن غريب لا يعرف المتكلمون، ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة. ونحن لدفع هذا الخيال، واستئصال هذه الحيلة في الإضلال، نرى أن نفرد القول في "مدارك العقول" في هذا الكتاب، ونهجر فيه ألفاظ المتكلمين والأصوليين، بل نوردها بعبارات المنطقين، ونصبها في قوالبهم، ونقتفي آثارهم لفظا لفظا، ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم - أعني بعباراتهم في المنطق - ونوضح أن ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق، وما

شرطه في صورته في كتاب القياس وما وضعه من الأوضاع في "إيساغوجي" و"قاطيغورياس" التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته، لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية" (٦٠).

وكما هو واضح من النص أن الغزالى استخدم المبدأ المنهجى الذى استخدمه ابن رشد -فيما بعد- وهو مناظرة الخصم بلغته وبمنطق مذهبة. فإذا كان ابن رشد فعل ذلك في "فصل المقال" عندما خاطب الفقهاء بلغتهم، فقد فعله الغزالى من قبله عندما خاطب الفلسفه بلغتهم، طبقا لما شرطوه في كتب المنطق وطبقا لأصولهم (٦١).

وما يعنينا الآن حجم المشكلة المنهجية التي أثارها الغزالى، وأهميتها وخطورتها، وكيف كانت هذه المشكلة من أهم مشكلات الفكر الغربى الحديث: حينما تحول البحث في الوجود إلى البحث في المعرفة ومصادرها، و مجالاتها، وحدودها... إلخ (٦٢).

وبعيداً عن مسألة تكفير الفلسفه أو تبديعهم... إلخ فإن القضية المثاره تستحق التقدير والاهتمام والسؤال عن مدى قدرة إقامة البرهان العقلى على مسائل الإلهيات؟ لقد أراد الغزالى أن يقول للفلسفه ما يلى:

- إن "المنطقيات فهى نظر فى آلة الفكر فى المعقولات" (٦٣) ولا يوجد خلاف على ذلك، بل لقد دافع الغزالى دفاعاً شديداً عن علوم المنطق، وألبس ثوباً إسلامياً (٦٤) ووضع أسماء جديدة له (٦٥) لما رأه من أهمية خاصة فهو منهج يحتاج إليه المتكلمون والأصوليون

والفلسفه على السواء... وكذلك "الرياضيات فلا معنى لإنكارها ولا المخالفة فيها" (٦٦).

إذن الغزالى لا ينكر "المنهج" الذى يستخدمه الفلاسفه: لأنه لا ينكر "المنطق" الذى يقدم منهجه البحث لفروع العلم، بل يقرّ به ويدعو إلى استخدامه، ويدافع عنه.

لكن المشكلة محصورة فى استخدام هذا "المنهج" (المنطقى البرهانى) فى مجال الإلهيات فيقول: "أين من يدعى أن براهين الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات" (٦٧)، فالمسائل الإلهية لا يمكن أن تُعرف بطريقه يقينية برهانية فى نظر الغزالى. وما فعله الغزالى هو نزعة نقدية صريحة لإثبات عدم اتساق مذهب الفلاسفه مع منهجهم، أو بالأحرى إنهم يطالبون بنظرية فى "المنهج" لا يقدرون على تطبيقها فى الإلهيات، ومن لا يقدر على تطبيق النظرية التى يدعو إليها ففعله هذا متهافت، متناقض. يلزم عن ذلك أنه ليس بالضرورة أن تصلح النظرية المنطقية لای مجال كاتنا ما كان. بل هناك خصوصية فى الفلسفه وبخاصة فى الإلهيات... وعليه فإن صياغة النظرية أسهل من تطبيقها.

هكذا كانت المشكلة مشكلة منهجه بالدرجة الأولى، تتعلق بمدى العلاقة بين منهجه والمذهب، بين النظرية المنطقية وتطبيقها، أو بالأحرى بين البرهان والمتيافيزيقا، وبخاصة فى مباحث الإلهيات. إنه موقف إبستيمولوجي واضح يتعلق بمدى حدود العقل فى مجال الإلهيات... وينتهى الغزالى (فى كتابه تهاافت الفلسفه) -باستخدام

العقل- إلى القول بحدود العقل في مجال الإلهيات (وهو الرأي الذي انتهى إليه كانت في فيما بعد) فالمعرفة الميتافيزيقية أو المعرفة بالغيبيات عند الغزالى طريقها العقل والنقل معاً.

وكان على ابن رشد أن يواجه هذه المشكلة الصعبة، هل يواجهها بالنقد الهدمى^(٦٨) فحسب، كما يظهر من عنوان كتابه "تهافت التهافت" أم يواجهها بالدليل البرهانى؟

يعبر ابن رشد عن غرضه من كتابه "تهافت التهافت" بقوله: "فإن الغرض في هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت لأبي حامد في التصديق والإقناع، وقصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان".^(٦٩)

نلاحظ أن ابن رشد منذ البداية يأبى أن يقرّ أو يوافق الغزالى على القول بتهافت الفلاسفة، ومنذ اللحظة الأولى يعلن النتيجة التي يرغبها وهى وصم كتاب الغزالى "بالتهافت"، لكنه يقرّ في الوقت نفسه بقصور "أكثر" أدلة عن مرتبة اليقين والبرهان ولم يقل "كل" أدلة.. ليتضح لنا أن هناك مساحة (ولو قليلة) تعنى وجود بعض الأدلة التي تبلغ مرتبة اليقين والبرهان.

لكن هل القضية أصبحت عند ابن رشد هي بيان قصور وتهافت أقاويل الغزالى وعدم بلوغ أكثرها مرتبة اليقين والبرهان: أم إثبات أن اليقين والبرهان هو منهج البحث في الإلهيات؟ هذه هي المشكلة الحقيقية التي قصدها الغزالى.. كيف حلّ ابن رشد هذه المشكلة المنهجية؟ سنعرف الإجابة بعد قليل.

لتنتقل إلى مرحلة جديدة من مراحل تطور الفكر الفلسفى عند ابن رشد هى المرحلة الأخيرة التى تعبّر عنها مؤلفاته.

المرحلة الرابعة والأخيرة: هي مرحلة اكتمال الوهم الفلسفى عند ابن رشد ويلوّه قمة النضج

وخير ما يمثل هذه المرحلة هو شروحه الكبرى أو التفاسير، بالإضافة إلى المقالات الاستدراکية التي تحمل تأويلاً جديداً لمواضيع قديمة، لتأكد أن الوعى عند ابن رشد كان دائم الحركة نحو الأفضل، وصولاً إلى درجات أعلى من الكمال على سلم المعرفة، ومما لا شك فيه أن المرحلة الأخيرة مرحلة اكتمال البناء لا تأتى إلا ثمرة لغرس المراحل التى سبقتها.

ومرحلة الشروح (الكبرى) هي القراءة الأخيرة للتراث الأرسطى بعد القراءتين السابقتين الجوامع (شرح صغرى) و"التلخيصات" (شرح وسطى). وهذه المرحلة نقلة جديدة في المقاصد، فليست تجريدًا للأقاويل البرهانية (كما في الجوامع)، ولنست تلخيصات لمعانى النصوص الأرسطية (كما في التلخيصات)، بل هي كما يصرح ابن رشد في أكثر من موضع "شرح على اللفظ" (٧٠). وأهم هذه الشروح أو التفاسير:

١ - "تفسير ما بعد الطبيعة" مخطوط في ليدن برقم ٢٠٧٤. وقد نشره موريس بوبيج في أربعة أجزاء: جزءاً سنة ١٩٣٨، وجزءاً سنة ١٩٤٢، وجزءاً سنة ١٩٤٩، جزءاً ٤ (مقدمة) سنة ١٩٥٢، بيروت، المطبعة الكاثوليكية.

٢ - "شرح كتاب البرهان"، مفقود في العربية، موجود في الترجمة اللاتينية، جزء٢، فينسيا، سنة ١٥٦٠.

٣ - "شرح كتاب النفس"، نصفه مفقود في العربية، موجود في الترجمة اللاتينية، جزء٧.

٤ - "شرح السماع الطبيعي"، مفقود في العربية، موجود في الترجمة اللاتينية، جزء٤.

٥ - "شرح السماء والعالم" مفقود في العربية، موجود في اللاتينية، جزء٦ (٧١).

وفي "الشروح الكبرى" أو "التفسيرات"، يورد ابن رشد نصَّ كلام أرسطو فقرة فقرة بنصها الحرفى المترجم إلى العربية، ثم يأخذ في تفسير عبارات هذه الفقرة عبارة عبارة. وكلام ابن رشد متميز تماماً عن نصَّ أرسطو (٧٢) بكلمة "قال أرسطو". ويبدو أن ابن رشد قد استخدم طريقة المفسرين للقرآن الكريم، ومنهجهم في العرض حين يعرضون النصَّ مستقلاً، ويفرقون بدقة بينه وبين التفسير (٧٣).

وما يعنيها من هذه المرحلة هو أن بعض هذه الشروح يشكل قطبيعة مع بعض المواقف والتأويلات الموجودة في الجواجم والتلخيصات، هذا إلى جانب أن فترة الشروح الكبرى شهدت ظاهرة جديدة عند ابن رشد وهي ظاهرة المراجعة أو التعديل والإضافة على مؤلفاته السابقة في الجواجم والتلخيصات (٧٤).

وأهم ما يعنيها في هذه الشروح والتعديلات ما يتعلق بالناحية المنهجية؛ هل ظل ابن رشد ثابتاً على دعوته لاستخدام النظر

البرهانى فى هذه المرحلة أم تغير الموقف؟ فى الواقع إننا -مع اكتمال الشروح يكتمل الموقف المنهجى عند ابن رشد: لنجد أنفسنا أمام موقفين متميزين ومتعارضين فى الوقت نفسه:

الموقف الأول قد ظهر بوضوح فى المراحل السابقة، حين أكد على ضرورة النظر إلى العلم والفلسفة بجهة واحدة من حيث هي برهان، عندما طالب بإخراج العلم الطبيعى مخرجاً برهانياً، وكذلك فيما بعد الطبيعة، ودعا إلى وجوب النظر فى العلم الطبيعى على جهة ما يُنْظَرُ فى التعاليم كما أشرنا من قبل^(٧٥)، بالإضافة إلى أن كل معاركه الفكرية مع الفرق الكلامية والفلسفية المسلمين السابقين عليه، والغزالى فى تهافتة: كانت كلها تدور حول منهج الفكر وطريقة الاستدلال حيث كان يرفض كل ما هو جدلى، ويؤكد على ضرورة استخدام البرهان.

- والموقف الثانى والجديد: هو اعتراف ابن رشد بأن الفلسفة غير العلم من حيث منهجها ولغتها، من هنا فصل الجدل عن البرهان فى العلم، وعاد إلى القول باختلاطهما فى الفلسفة، وقصر الدلالة المتواطئة على اللغة العلمية، ولم يعد يشترطها فى اللغة الفلسفية، لأن طبيعة القول الفلسفى استعمال التشكيك لا للتواطؤ كما أكد أرسطو. وقد عَبَرَ ابن رشد عن هذا الموقف فى "تفسير ما بعد الطبيعة" بشكل واضح فى مقدمة شرح مقالة "الباء" ومقدمة شرح مقالة "الدال" فى سياق حديثه عن منزلة القول الجدلى فى العلم والفلسفة، وبيان نوع دلالة الألفاظ بين اللغة العلمية واللغة الفلسفية^(٧٦).

وهكذا يمكن أن نحدد الموقف المنهجي عند ابن رشد بمرحلتين متميزتين. الأولى: مرحلة الدعوى إلى البرهان، في العلم والفلسفة. والثانية: مرحلة تميز الجدل عن البرهان، استخدام البرهان في العلم وتلازم الجدل والبرهان في الفلسفة. على نحو ما سنبين بعد قليل.

خلاصة الفصل الأول:

هكذا قد تبين لنا أنه لا يمكن الحديث عن إبداع فلسفى عند أى فيلسوف بمعزل عن الأخذ في الاعتبار تطور فكره عبر المراحل التاريخية التي عاشها. وقد أشرنا إلى أربع مراحل كونت سلماً لأشكال التطور الفكري عند ابن رشد، عبرت مؤلفاته المتعددة والمتنوعة عن كل مرحلة فكرية: وفي كل مرحلة يرتفق فيها الوعي "درجة" يرتبط فيها الاختلاف في "النوع" مع الاختلاف في الدرجة. وهكذا كانت المراحل الأربع كما أشرنا إليها هي (٧٧):

- مرحلة أولى: مرحلة تأسيس الوعي ونشاته مثلاً

"المختصرات":

- مرحلة ثانية: مرحلة تطور الوعي الفلسفى وبلوغه درجة أعلى على سلم أشكال التطور المعرفي، أعاد فيها ابن رشد قراءة التراث الأرسطى بصورة جديدة، وانقسمت هذه المرحلة قسمين: مثلت الجوامع (الشروح الصغرى) قسمها الأول، كما مثلت التلخيصات (الشروح الوسطى) قسمها الثاني، وكان الهدف تصحيح الفلسفة.

- مرحلة ثالثة: جاءت أقرب إلى التطبيق لما اكتسبه الوعي في مراحله السابقة، فقد عرف ابن رشد المنهج، وأراد أن يطبقه في بيئة

آخرى، على موضوعات خاصة، موضوعات تفرضها الثقافة الإسلامية ويفرضها الفكر العربي قبله وفي عصره، وهى مرحلة الثلاثية الشهيرة، فأراد تصحح معتقدات الناس، وتصحيح الآراء في الفلسفة الإسلامية.

- مرحلة رابعة: مرحلة اكتمال الوعى الفلسفى عند ابن رشد وبلغ قمة النضج الرشدى فى كل من العلم والفلسفة وهى مرحلة الشروح (الكبرى) أو التفاسير، وقصدت المرحلة عودة الروح الفلسفية الأصيلة وهى الجمع بين الجدل والبرهان، وتأكيد الطابع التناصىي للفاظ الفلسفة.

وغنى عن البيان تداخل المراحل السابقة جميعها ببعضها مع بعض مكونة سلماً متدرجاً يبدأ من الأدنى إلى الأفضل فالأفضل وهكذا وخلال السير على درجات سلم الوعى الفلسفى عند ابن رشد وجدنا أن الموقف المنهجى ينقسم (فى المراحل السابقة كلها) إلى موقفين متميزين ومتعارضتين هما:

١ - الدعوة إلى البرهان فى العلوم والفلسفة، ورفض الجدل نهائياً، تأسيساً للروح العلمية الصحيحة.

٢ - والموقف الثانى هو اختلاط الجدل والبرهان فى الفلسفة ومنهج المعالجة الدلالية للفاظ اللغة الفلسفية تعبيراً عن خصوصية الفلسفة وتميزها عن العلم.

هذا ويقودنا إلى الحديث عن كل مرحلة، وعلى الأخص فى مجال الإلهيات. وذلك بعد أن نقدم موجزاً عن "الضرورى فى منهج البحث الفلسفى عند ابن رشد".

الهواش

(١) راجع: الدراسة القيمة التي قام بها جمال الدين العلوى فى كتابه. المتن الرشدى مدخل لقراءة جديدة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، طبعة أولى ١٩٨٦. أيضاً عن الترتيب التاريخى لمؤلفات ابن رشد راجع: د. عبد الرحمن بدوى، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، طبعة أولى ١٩٨٤ ج١، ص ٢٤ فما بعدها. أيضاً: ماجد فخرى: ابن رشد فيلسوف قرطبة، دار المشرق، بيروت، طبعة ثالثة، ١٩٩٢، ص ١٢ فما بعدها.

(٢) د. حسن حنفى: دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، طبعة أولى ١٩٨٧، ص ٥٤٨.

(٣) راجع: بحث الدكتور حامد طاهر، قضية العلاقة بين الفلسفة والدين لدى ابن تومرت وابن رشد، بحث ضمن الكتاب التذكاري: ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٣.

(٤) راجع: د. فاطمة إسماعيل: منهج البحث عند الكندي، ص ١١ فما بعدها وص ٤٢.

(٥) ديلاس أوليرى: علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، ترجمة وهيب كامل، مراجعة: زكي على، ص ٢٤٢.

(٦) المصدر السابق: ص ص ٢٤٣-٢٤٤.

(٧) ديلاسى أوليرى: الفكر العربى ومكانه فى التاريخ، ترجمة: تمام حسان، مراجعة: د. محمد مصطفى حلمى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة ثانية ١٩٩٧، ضمن مشروع الألف كتاب الثانى (٢٠٤)، ص ١٧١.

(٨) د. جمال الدين العلوى، المتن الرشدى، ص ٢٠٤.

(٩) انظر: المرجع السابق صفحات: ١٤، ١٥، ١٥، ومن ٢٦ حتى ٣٦، ومن ٤٩ حتى ٥٥.

(١٠) المرجع السابق، ص ٥١، من ٢٠٥.

(١١) د. جمال الدين العلوى، المتن الرشدى، ص ٥٢، من ٢٠٩.

(*) هناك فرق بين "الضرورى" وبين "الأفضل" وهو الفرق المستمد من المصطلحات المستخدمة في علم أصول الفقه التي كان ابن رشد حريصاً على استخدامها لأنها كان يخاطب الفقهاء المعارضين للفلسفة في عصره.. ومن المعروف أن "المقاصد الضرورية" في الشريعة الإسلامية كما حددها الأصوليون خمسة مقاصد ينبغي الحفاظ عليها وهي: الدين، والعقل، والنفس، والنسل، والمال، وقد ترتتب ترتيباً آخر بحسب الأولوية فتاتى النفس (حق الحياة) ثم العقل (مناط التكليف) ثم الدين، فالعرض فالمال، وبعد الضروريات تأتى "ال حاجيات ، فالتحسينيات ، فالكماليات". لذلك يستخدم ابن رشد "الضرورى" ليحمل المعنى نفسه عند الأوصوليين ثم على جهة "الأفضل" وهو الذي يقابل "التحسينى"؛ لأن يمارس الإنسان منذ صغره صناعة ما، ويتمرس عليها زمناً طويلاً في يأتي عمله في هذه الصناعة أجد وأفضل.

(١٢) د. جمال الدين العلوى: المتن الرشدى، ص ٥١.

(١٣) المرجع السابق، ص ٧٢.

(١٤) المرجع السابق، ص ٧٥.

(١٥) المرجع السابق، ص ٢٠٩.

(*) تميز ابن رشد عن الفلاسفة المسلمين السابقين عليه، بأنه كان فقيهاً وشغلاً منصب قاضٍ إشبيلية لمدة سنتين، وقاضٍ قضاة قرطبة نحو عشر سنوات.

(راجع: ماجد فخرى: ابن رشد فيلسوف قرطبة، دار المشرق، بيروت، ط٢، ١٩٩٢، ص ٨).

(١٦) المرجع السابق، ص ٢١٠، ٢٠٩.

(١٧) د. جمال الدين العلوى، المتن الرشدى، ص ٢١١.

(١٨) راجع: ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق وتقديم: عثمان أمين، مطبعة مصطفى البابى الحلبي، القاهرة ١٩٥٨، المقدمة، ص ١ (ولا يعد هذا

الكتاب تلخيصاً بل جامعاً على ما أثبت العلوى، المرجع السابق، ص ٥٨).

(١٩) في الجوامع يتحرر ابن رشد من نصّ أرسطو ويتحدث بنفسه، وهي عروض موجزة مستقلة لمضمون كتاب كتاب من مؤلفات أرسطو دون تقييد بترتيب العرض الوارد فيها. (د. عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة ج ١، ص ٢٤) قارن تلخيص ما بعد الطبيعة (وهو من الجوامع) مقارنة بتفسير ما بعد الطبيعة، نشرة بويج.

(٢٠) راجع: د. جمال الدين العلوى، المتن الرشدى، ص ص ٥٦، ٥٧.

(٢١) طبعت هذه الجوامع إلى جانب جوامع النفس وما بعد الطبيعة في مجلد واحد بعنوان رسائل ابن رشد، طبعة حيدر آباد، ١٣٦٥هـ..

(٢٢) وهو الكتاب الذي نشره عثمان أمين، بعنوان: تلخيص ما بعد الطبيعة.

(٢٣) انظر جوامع السماع الطبيعي: طبعة حيدر آباد، ١٣٦٥هـ، ص ٢، ٣.

(٢٤) رسائل ابن رشد، جوامع الآثار العلوية، طبعة حيدر آباد، ص ١٠٢.

(٢٥) د. جمال الدين العلوى، المتن الرشدى، ص ص ١٦١-١٦٢.

(٢٦) المرجع السابق، ص ١٦٢.

(٢٧) انظر جون بيوي: المنطق نظرية البحث، ترجمة: د. زكى نجيب محمود، دار المعارف، ١٩٦٠.

(٢٨) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، عثمان أمين، المقدمة، ص ١. وطبعة حيدر آباد ص ٢.

(٢٩) د. جمال الدين العلوى، المتن الرشدى، ص ١٦٢.

(٣٠) راجع: قائمة التلخيصات: د. عبد الرحمن بدوى، موسوعة الفلسفة ج ١، ص ٢٥، والتلخيصات يلخص فيها ابن رشد - بتوسيع أحياناً - كتب أرسطو، ويبدأ الكلام فيها في كل فقرة بقوله: "قال" ثم يورد بعض كلمات من أوائل الفقرة لأرسطو، ويمضي بعد ذلك في التلخيص دون أن يتميز ما لأرسطو مما لابن رشد. ويستطرد أحياناً ويأتى بأمثلة من عنده، خصوصاً مما هو مستمد من التاريخ أو الأحوال السائدة في العالم الإسلامي، أو يورد أمثلة من الأدب العربي بدلاً من أمثلة أرسطو. (د. بدوى، المصدر السابق، ص ٢٤).

(٢١) ابن رشد، جوامع السماع الطبيعي، طبعة حيدر آباد، ص ٢.

(٢٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٢٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٢٤) د. جمال الدين العلوى، المتن الرشدى، ص ٢٢٢ فما بعدها.

(٢٥) المرجع السابق، ص ٢٢٧.

(٢٦) مسألة تحقيق الكمال الأقصى في النوع الإنساني مسألة تستحق النقاش لأنها تتعارض مع طبيعة الفلسفة من حيث إنها نشاط مستمر لا يتوقف عند حد معين أبداً. كما يتعارض أيضاً مع طبيعة المعرفة وعلى الأخص حدودها، ففي الفلسفة كما أنه لا يوجد جهل مطلق، فلا يوجد أيضاً كمال مطلق، وتتعارض أيضاً مع تاريخ الفكر الفلسفى الذى يتجاوز فيه كل فيلسوف فيلسوفاً آخر كان سابقاً عليه، فقد تجاوز الفكر الفلسفى الحديث أرسطو بكثير، حيث كان أرسطو حلقة في سلسلة المبدعين في الفكر الفلسفى، أو علامة بارزة على طريق الوعى الإنساني العالمى المستمر، وابن رشد كذلك قد تجاوز أرسطو في كثير من المشكلات الخاصة بعصره، كما كان أيضاً حلقة في سلسلة المبدعين. غير أننا من الممكن أن نقبل هذا التعبير من ابن رشد لو كان يقصد به "الكمال الأقصى" حتى عصره: ويبعد بالفعل أنه قصد هذا المعنى على نحو ما سنبين ذلك لأن لكل عصر كمالاً أقصى؛ لكنه ليس الكمال الأقصى على الإطلاق، لأن مثل هذا الكمال المطلق لا يوجد في العلم والفلسفة. فلا تصل الفلسفة إلى الكمال المطلق، كما يؤكد ذلك كولن جورود في كتابه: "مقال عن المنهج الفلسفى". (راجع: الترجمة العربية د. فاطمة إسماعيل. المجلس الأعلى للثقافة، الفصل الثالث، والفصل التاسع).

(٢٧) ابن رشد: تلخيص كتاب القياس، حققه: د. محمود قاسم، راجعه وأكمله وقدم له وعلق عليه د. تشارلس بترورث ود. أحمد عبد المجيد هريدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢، ص ١٧٠-١٧١.

(٢٨) نكتفى بذكر بعض صفحات من تلخيص القياس هي: ٧٨، ٧٩، ٨٢، ٨٣، ٩٩، ١١١، ١١٢، ١١٧، ١٢٥، ١٤٧، ١٥٢، ١٦٩، ٨٧، ٨٩، ٩٣.

١٧٠. وسنعرض لبعضها في موضع آخر من الدراسة.

(٤٩) تلخيص القياس، ص ١٧١.

(٤٠) هذا التلخيص له صياغتان مختلفتان، صياغة أولى، وصياغة ثانية تحمل إضافات وتعديلات قد ترجع إلى مرحلة الشروح الكبرى أي إلى ما بعد سنة ١٥٧٨هـ. ورغم ذلك لم تكن تلك الإضافات شاملة للمواضيع التي أعاد ابن رشد النظر فيها، لأن هناك مقالات استدراكية متعددة حاول ابن رشد فيها تجاوز ما أثبته في التلخيص من آراء أو تأويلات خاطئة. (راجع: د. جمال الدين العلوى، المتن الرشدى، ص ٦٥).

(٤١) كتاب البرهان بالذات مرّ عند ابن رشد بثلاث أطوار: مختصر البرهان كان تعليقاً على كتاب البرهان لأبي نصر الفارابى، تلخيص البرهان: قراءة أولى لنص كتاب أرسطو في البرهان يصح اعتباره الشرح الأول أو المناسبة الأولى لتأويل مؤلفات أرسطو، والشرح الكبير للبرهان: جود فيه ابن رشد، فضلاً عن أن ابن رشد وضمن مقالات استدراكية أخرى قبل الشرح وبعده، (راجع: د. جمال الدين العلوى، المتن الرشدى، ص ٧٢). وقد قام د. بدوى بتحقيق شرح البرهان وتلخيص البرهان، طبعة أولى، الكويت، ١٩٨٤.

(٤٢) تلخيص القياس، ص ١٧١.

(٤٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٤٤) راجع: كولنجوود، مقال عن المنهج الفلسفى، ترجمة ودراسة د. فاطمة إسماعيل، مراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام، ص ١٤٧.

(٤٥) راجع. د. جمال الدين العلوى، المتن الرشدى، ص ٦٨.

(٤٦) راجع. المرجع السابق، ص ص ٦١-٩٠، وقد توفرت بعض هذه المصادر بتحقيق دقيق أجزه د. محمود قاسم (وتلاميذه) بمراجعة ونشر د. تشارلس بتروث ود. هريدى. إلى جانب ما نشره د. محمد سليم سالم لبعض هذه التلخيص، وقد تم حديثاً تحقيقاً لتلخيص كتاب النفس حققه وعلق عليه الفرد.ل. عبرى، مراجعة د. محسن مهدى، تصدر د. إبراهيم مذكر، القاهرة ١٩٩٤. ولم يكن ما نشره د. الأهوانى تحت عنوان: تلخيص كتاب

النفس" تلخيصاً، بل كان هو المختصر. (راجع: د. جمال الدين العلوى، المتن الرشدى، ص ٨٦).

(٤٧) يبدو أن الذى أخر ابن رشد فى تلخيصه لكتاب السفسطة يعود إلى ما ذكره فى نهاية تلخيصه من أن الكتاب معتاً من جداً، وقد أرجع ذلك ربما لسوء الترجمة، أو لأن أرسطو قصد ذلك فيه، فضلاً عن أن ابن رشد لم يجد شرحاً لأحد من المفسرين قبله على هذا الكتاب، لا يوجد له شرحاً لا على اللفظ، ولا على المعنى، إلا ما ذكره ابن سينا فى الشفاء، غير إن الذى وصل إلى ابن رشد -كما يقول- "هو فى غاية الاختلال" فضلاً عن أن أرسطو "عويس العبرة". راجع: ابن رشد، تلخيص السفسطة، تحقيق د. محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٧٢، ص ١٧٧.

(٤٨) راجع: د. جمال الدين العلوى، المتن الرشدى، ص ٢٢٩.

(٤٩) تلخيص القياس، تحقيق د. محمود قاسم، ص ١١٥.

(٥٠) يقول ابن رشد: "فانظروا كيف حال من يأتي بعد هذا الرجل فى فهم ما قد كمل وتم، فضلاً عن أن يظن بأحد أنه يزيد عليه أو يتم شيئاً نقصه" (راجع: تلخيص السفسطة، نشره د. محمد سليم سالم، ص ١٧٨).

(٥١) ابن رشد: تلخيص كتاب المقولات، تحقيق د. محمود قاسم، مراجعة تشارلس بترورث ود. هريدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠، ص ٧٥.

(*) ما نقصده هنا هو مغزى القصة المعروفة لدى دارسى فلسفة ابن رشد، وهي قصة تكليف الخليفة أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن فى عام (١١٥٤هـ/١١٥٢م) لابن رشد بشرح وتفسير كتب أرسطو بعبارة واضحة، وما عُرف عن وضع الفلسفه فى ظل حكم دولة الموحدين، حيث لقى الفلسفه حظوة عظيمة لدى بلاط الموحدين (٥٤٢هـ-١٦٧هـ) واستقر الموقف منذ أوائل هذا العصر على أن الفلسفه أحرار حرية مطلقة فى عملهم وتعاليمهم على شريطة ألا تنتشر تعاليمهم فى الخارج بين الناس، ونظر إلى الفلسفه باعتبارها حقاً باطننا مقصورةً على الخاصة... وكان أول من حظى بمكانته فى بلاط الموحدين ابن طفيل (المتوفى عام ١١٨٥هـ/١٥٨١م) الذى

قدم ابن رشد لل الخليفة، وكان ما كان من أمر التكليف المشار إليه. (راجع: ديلاسي أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة: تمام حسان، مراجعة: د. محمد مصطفى حلمى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة ثانية، ١٩٩٧، ص ١٧٤ فما بعدها. راجع أيضاً إرنست رينان: ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعبيتر، القاهرة، ١٩٥٢، حيث يذكر بإسهاب حياة ابن رشد، ويورد المصادر القديمة، ولا حاجة بنا لذكرها، وكذلك راجع: د. عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، ص ١٩ فما بعدها، أيضاً: د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٨٤، ص ٣٩ فما بعدها.

(٥٢) هناك مؤلفات أخرى أصلية هي: الكليات في الطب، وبداية المجتهد ونهاية المقتضى في أصول الفقه، وضميمة في العلم الإلهي وغيرها، غير أننا نقف فحسب عند المؤلفات التي تخدم موضوعنا، أو الصريحة في الموضوع.

(٥٣) ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلى وحدود التأويل (الدين والمجتمع) حققه مركز دراسات الوحدة العربية، مع مقدمة تحليلية د. محمد عابد الجابري، ط١، بيروت ١٩٩٧، ص ٥٨.

(٥٤) راجع: د. فاطمة إسماعيل: القرآن والنظر العقلى، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، سلسلة الرسائل الجامعية (٧)، طبعة أولى، ١٩٩٢، ص ٢٥٤ فما بعدها. أيضاً: د. توفيق الطويل: قصة الصراع بين الدين والفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، ط٢، ١٩٧٩، ص ١١٦.

(٥٥) راجع: د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، ط١، ١٩٨٤، ص ٤٢ فما بعدها.

(٥٦) طاشى كبرى زادة: مفتاح السعادة ومصباح السيادة، تحقيق كامل بكرى وعبد الوهاب أبو النور، القاهرة، ١٩٦٨، ج٢، ص ١٥٠.

(٥٧) مقدمة ابن خلدون، دار الفكر، بيروت، ص ٤٥٨.

(٥٨) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة... مع مدخل ومقدمة

تحليلية للدكتور محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفى العربى، مؤلفات ابن رشد (٢)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٨، ص٩٩.

(٥٩) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٦٠) الغزالى: *تهاافت الفلسفه*، تحقيق وتقديم: د. سليمان دنيا، دار المعارف، سلسلة ذخائر العرب رقم (١٥)، ط٧، بدون تاريخ، ص٨٥.

(٦١) كثيراً ما كان الغزالى يستخدم عبارات من مثل ”لا يستحيل هذا على أصلكم“، المصدر السابق ص١٠٠، ”وهو على خلاف أصلكم.... نفرض على أصلكم...“ ص١٠٥ من المصدر السابق.

(٦٢) راجع: د. إمام عبد الفتاح إمام: *الميتافيزيقا*، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٦، ص١٢٨.

(٦٣) الغزالى: *تهاافت الفلسفه*، ص٨٧. ويؤكد الغزالى هذا الرأى من قبل في كتابه ”مقاصد الفلسفه“ حيث يقول: ”وأما المنطقيات: فاكثراًها على منهج الصواب والخطأ نادر فيها وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالاصطلاحات والإيرادات بون المعانى والمقاصد إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات وذلك مما يشترك فيه النظار“ *مقاصد الفلسفه* طبع على نفقة محي الدين الكردى، المطبعة المحمودية التجارية بالازهر، مصر، ط٢، ١٩٣٦، ص٢.

(٦٤) وذلك في كتابه *القسطاس المستقيم*. راجع: دراسة د. محمد مهران: *المنطق والموازين القرائية*، قراءة لكتاب *القسطاس المستقيم* للغزالى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٦.

(٦٥) مثل: *معيار العلم، محك النظر، مدارك العقول، القسطاس المستقيم*.

(٦٦) الغزالى: *تهاافت الفلسفه*، ص٨٧. وكذلك في *مقاصد الفلسفه* يقول: ”أما الرياضيات: فهي نظر في الحساب والهندسة، وليس في مقتضيات الهندسة والحساب ما يخالف العقل، ولا هي مما يمكن أن يقابل بإنكار وجد“، ص٢.

(٦٧) الغزالى: *تهاافت الفلسفه*، ص٤٣.

(٦٨) يعلن الغزالى أن المنهج الذى يلتزمه فى كتابه ”*تهاافت الفلسفه*“ هو منهج ”*النقد الهدمى*“ هدفه بيان *تهاافت أدلة الفلسفه*، ولم يكن هدفه الدفاع عن

مذهب معين، لأن إثبات المذهب الحق سيكون في كتاب آخر وعد الغزالى بتأليفه بعنوان "قواعد العقائد" وقد وفى بما وعد وجعله فصلاً من كتابه إحياء علوم الدين (المصدر السابق، ص ١٢٢) ومن الجدير بالذكر أن الغزالى يبدو أنه قد كلفه أحد بكتابه "تهاافت الفلسفه" لكنه رأى قبل بيان تهاافتهم أن يبدأ بإيضاح مقاصدهم أولاً، وهى مسألة منهجية أو قاعدة تعليمية مهمة تؤكد أن النقد يسبق فهم المقاصد أولاً، وهى نقطة ستبناها ابن رشد ويؤكد عليها ويستخدمها سلاحاً ضد الغزالى نفسه. يقول الغزالى في مقدمة مقاصد الفلسفه (لمن طلب منه تأليف تهاافت الفلسفه) أما بعد: فإنك التعمست كلاماً شافياً في الكشف عن تهاافت الفلسفه وتناقض آرائهم ومكامن تلبسهم وإغواطهم، ولا مطبع في إسعافك إلا بعد تعريفك مذهبهم، وإعلامك معتقدهم: فإن الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها محال، بل هو رمي في العمایة والضلال، فرأيت أن أقدم على بيان تهاافتهم كلاماً وجيزاً مشتملاً على حكاية مقاصدهم... وهكذا ينبغي الربط بين ثلاثة كتب عند الغزالى يكمل أحدهما الآخر. مقاصد الفلسفه، تهاافت الفلسفه، و"قواعد العقائد" لتعنى ثلاثة مراحل منهجية هي: الفهم ثم النقد، ثم البناء.

(٦٩) ابن رشد تهاافت التهاافت.... مشروع سلسلة التراث الفلسفى العربى: مؤلفات ابن رشد (٢)، مع مدخل و مقدمة تحليلية و شروح للمشرف على المشروع، د. محمد عابد الجابرى، ط ١، ١٩٩٨، ص ١٠٥.

(٧٠) راجع: ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ٢، ص ١٤٠٥ وص ١٤٨٣ . ١٦٠٢.

(٧١) د. عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفه، ج ١، ص ٢٤.

(٧٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٧٣) راجع: إرنست رينان: ابن رشد والرشدية، نقله إلى العربية، عادل زعبيتر، عيسى البابى الحلبي، القاهرة، ١٩٥٧، ص ٧٤. أيضاً: د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، خ ١٥.

(٧٤) هناك بعض الجوامع والتلخيصات التي خضعت للإضافة والتعديل والاستراك من مثل جوامع ما بعد الطبيعة وفيه إشارات إلى "شرح ما بعد الطبيعة رغم التزامه بمنهج الجوامع. (راجع: تلخيص ما بعد الطبيعة، نشرة عثمان أمين).

(٧٥) راجع ص ص ٢٦-٢٩ من هذه الدراسة.

(٧٦) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق: موريس بويع، دار المشرق، بيروت، ط٢، ١٩٦٧، المجلد الأول، ص ص ١٦٦-١٦٧، والمجلد الثاني، ص ٤٧٥.

(٧٧) يمكن معرفة التوارييخ التقريبية للمراحل المشار إليها بالرجوع إلى دراسة د. جمال الدين العلوى، المتن الرشدي.

الفصل الثاني

الضروري في منهج البحث الفلسفى عند ابن رشد

ما أقصده بالضروري هو نوع من التأسيس النظري للفكر المنهجى عند ابن رشد نقوم فيه باستخلاص ما نراه ضرورياً من مقتضيات منهجية، ومبادئ، وأسس تتعلق بالتفكير المنهجى ... الخ وهى أمور نراها ضرورية لا يمكن الاستغناء عنها إذا ما أردنا تمثيل الفكر الفلسفى عند أى فيلسوف كائناً ما كان مذهب أو منهجه.

ومن المقتضيات المنهجية بصفة عامة - أن يرتبط المنهج بالنظرية المنطقية التي على أساسها يفكر الفيلسوف في مسائله الفلسفية، ومع ابن رشد بالذات لا يمكن الحديث عن المنهج بمعزل عن المنطق الأرسطى، لأن منطق أرسطو هو الذي قدم منهج البحث لكل فروع العلوم الأخرى في العصر الوسيط، فهو الروح التي كانت تسري في جميع عمليات المعرفة أيًّا كان مجالها سواء في الطبيعيات أو

الرياضيات أو ما بعد الطبيعة؛ لذلك اعتبره أرسطو آلة أو أورجانونا لكل تفكير علمي كائناً ما كان موضوعه، على نحو ما سنبين في تقسيم العلوم.

والمنطق الأرسطي الذي تبناه ابن رشد ودافع عنه ودعا إلى تطبيقه هو منطق الوجود والعقل معاً، منطق يجعل كل ما هو واقعى معقولاً، وكل ما هو معقول واقعياً: لأنّه يضرب بجذوره في المحسوس ويعلو مع ذلك نحو المعقول وصولاً إلى التصور الأقصى للوجود بما هو موجود. لذلك كان لب هذا المنطق منهجاً للبرهنة التي تعتمد على التحليل بشقيه الاستقرائي والقياسي. ومن هنا احتلت نظرية القياس قلب المنطق الأرسطي، وهو أعلى صور التفكير المنطقي وبخاصة القياس البرهانى..

لذلك عندما يتوحد المنطق والمنهج، فإننا لا نستطيع أن نفهم منهج البحث بمعزل عن مفردات هذا المنطق، والنظرية العلمية الداخلة فيه، والفروض الأساسية المسيرة التي يعتمد عليها بناء المنطق، وتصنيف العلوم، ونسق المقولات، ونظرية المعنى... إلخ وسنقف عند بعض هذه الأمور الضرورية بإيجاز كما يلى:-

١ - الفروض المسيرة Presuppositions:

من الضروري لفهم التفكير الفلسفى -مذهباً أو منهجاً- عند فيلسوف ما: أن نقف عند الفروض الأساسية المسيرة التي تمثل مرتکزات تفكيره المنهجى، أو نسقه البنائى الفلسفى باكمله.

ويُعدّ الوصول إلى الفروض المسبقة، التي يستند عليها البناء الفلسفى، هو أقصى ما يهدف إليه العمل التحليلي الفلسفى حين يهدف الكشف عن الجنون الكامنة في العمل موضحاً إياها. ومن الفلسفات ما يتأسس على فرض واحد مثل مطلق هيجل، ومنها ما يتأسس على أكثر من فرض كما عند أرسطو وابن رشد.

وبغض النظر عن مصدر الفروض المسبقة، فإنها تتحول إلى معتقدات راسخة، أو مبادئ أساسية يقوم العقل بصياغتها ليفهم بها الوجود الطبيعي، وما بعد الطبيعي. وجميع الأسئلة التي يطرحها أى فيلسوف (كائناً ما كان مذهبه أو عصره) فإنها تتأسس على فروض مسبقة، فإذا سُئل: هل الوجود مادى أم صورى؟ كانت فكرة "المادة" أو "الصورة" من الفروض المسبقة، وكذلك الأمر في جميع الأسئلة المثارة على مستوى فهم الوجود والمعرفة ... إلخ.

ومع ابن رشد - كما عند أرسطو - لا يمكن أن نفهم علم الطبيعة - وما بعد الطبيعة أيضاً - إلا بالتسليم المسبق بافتراض فكرة "الحركة"^(١)، وبالتالي رفض أرسطو أى رأى يتأسس على إنكارها^(٢). وقول أرسطو بالحركة أدى به للقول بمعانٍ أخرى تتعلق بالحركة، هي "اللواحق العامة" للموجودات الطبيعية، مثل: "المتمل" و"اللامتناهى"، والزمان، والمكان^(٣).

والقول بـ "الحركة" في الطبيعيات قادت أرسطو إلى المحرك الأول - فيما بعد الطبيعة - أصل الحركة الأولى، والمحرك لها بالعشق، وبعشق المحرك الأول تتحرك الأفلاك العاقلة الحية، ويدورها تُحرك

بقية الموجودات، فتكون ثمة حركة واحدة قديمة قدم الأول، خالدة تسري في عالم يحكمه النظام وتحكمه العلية والغائية. لذلك كانت فكرة العلية، وفكرة الغائية من الأفكار الأساسية -عند أرسطو، وعند ابن رشد- تحكم الموجودات جميعها بما فيها الإنسان.

مما سبق يتضح لنا أن أي مذهب لابد أن يتأسس على فرض مسبق أو أكثر من فرض.

وقد يدخل ضمن الفروض المسبقة ما يمثل "الأول"، الأول في كل مجال، وأى مجال، وواجب البحث عن الأوائل، وعن الأول المطلق مهمة الفيلسوف الميتافيزيقي عند ابن رشد. واختلاف الفلسفات باكملها يعود إلى جانب كبير منه إلى الاختلاف ليس في وجود الأول، بل في طبيعته، وقد يكون الأول هو المبدأ (على اختلاف معانيه ومجالاته) -كما ورد في مقالة حرف الدال في تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد^(٤)، فقد يكون منها أصناف المبادئ التي منها الشيء في الجوهر، والعرض، وأصناف مبادئ الأشياء الفاعلة، والشيء الذي منه ابتداء التغير، الذي هو الحركة، ومنها السبب الغائي باعتباره مبدأ، وكذلك الحال مع مقدمات البرهان والحدود، باعتبارها مبادئ، والأسباب والعلل، وجميع ما يمكن أن ننظر إليه باعتباره مركبات للتفكير. كما يدخل ضمن هذه المركبات المبادئ المنطقية وأهمها -على ما يرى ابن رشد- مبدأ "عدم التناقض" الذي يؤسس عليه البرهان، وبالجملة القياس، وهو مبدأ لا يجد أرسطو مبرراً لإنكاره، ولا ينبعى إنكاره، لأن من يُبطل هذا المبدأ يُعد

ـ مبطلاً لجميع الحكمـ^(٥) لذلك اعتبر ابن رشد ـ متابعاً أرسطوـ أن القول بأنـ "الموجبة والسلبية لا يجتمعان معاً" هوـ "مبدأ النظر، والمبدأ الأول من الأوائل التي لنا بالطبع، والمتقدم على جميعها، وكل من جحد هذا المبدأ لم يصح منه احتجاج ولا قول مثبت ولا مبطلـ^(٦)، فإذا لم يتم التسليم بمبدأـ "عدم التناقضـ، وبيانـ "النقيضين لا يجتمعانـ فإنه لا يمكن أن يكون هناك برهان على شيءـ، ولا قياسـ، من هنا جاء تقديم هذا المبدأ على سائر المبادئـ، واعتباره مبدأـ مشتركاً للجميع بلـ "لا تصح مقاولة ولا مناظرة إلا بهـ^(٧) لذلك إذا توسعنا في فكرة الفروض المسبقةـ، ستضم جميع المبادئ المنطقيةـ، التي جعلها ابن رشد قوانين الفكر الضروريةـ والتي حصرها أرسطوـ، فيـ: قانونـ عدم التناقضـ، والذاتيةـ، والثالث المرفعـ.

وتتنوع الفروض المسبقة لتشمل الفروض العامةـ والخاصةـ.. وموضوع علم الميتافيزيقا عند ابن رشد يهتم بالفروض العامةـ، أما العلوم الخاصةـ فتهتم بفروضها الخاصةـ، كما هو الحال فيـ "فكرة الحركةـ" في علم الطبيعةـ، التي قادت إلىـ "فكرةـ "المحرك الأولـ" فيما بعدـ الطبيعةـ، وينحصر بينـ الفكريـن كلـ ما تتطوى عليهـ الفلسفةـ من بحثـ عنـ الجوهرـ، والعلـلـ الأولىـ للوجودـ وللموجودـاتـ، وفكرةـ "المناهيـ" التيـ تـحكمـ الأفعالـ والغاياتـ والعلمـ والبرهانـ...ـ إلخـ، باعتبارـ أنـ النهايةـ عندـ ابنـ رشدـ هيـ الغايةـ المقصودـةـ بالأفعالـ، وإلاـ اعتـبرـ الفعلـ عـبـراـ^(٨)ـ، والشيـءـ المـتـاهـيـ نفسهـ يـقـضـىـ وجودـ أولـ يـمـثلـ نقطةـ بداـيـتـهـ، لذلكـ يـقـولـ ابنـ رشدـ:ـ "إـذـاـ لمـ يـوجـدـ أولـ متـقـدمـ لمـ يـكـنـ أـخـيرـ،

لأن الأخير إنما هو أخير للمتقدم، فترتفع الحدود، وتبطل المعرف إن كانت الصور التي بینت المحدود غير متناهية^(٩).

وارتبط تناهی أجناس العلل المختلفة بمبدأ التناهی لأنها لو كانت غير متناهية بالجنس، لم يكن لها هنا علم أصلًا، لأننا إنما نرى إنما قد عرفنا الشيء متى عرفناه بجميع أجناس الأسباب الموجودة فيه^(١٠)، وعدم الاعتراف بالتناهی، يقتضى القول بعدم التناهی الذي يقتضى بدوره الدور أو التسلسل، وكلاهما يمنع من العلم، ومن ثم فالعلم نفسه يقتضى الوقوف عند الأوليات أو الأصول الأولى، وفكرة الأوليات تقتضى معنى الفروض المسبقة، لأن الأوليات لا تقبل البرهنة، لأن معنى البرهنة هو إرجاع شيء إلى شيء آخر يتوقف عليه، ولذلك فالمباديء، وال الأوليات لا تتوقف على أشياء أخرى فتتمكن البرهنة إذن بالنسبة إليها^(١١)، كما أشرنا إلى أن البرهنة تتأسس عند ابن رشد على مبدأ عدم التناقض، الذي ينظر إليه باعتباره مبدأ لا يمكن الشك فيه، ولا يمكن مطليقا البرهنة عليه لأنها أولى، فطري، وكل ما يمكن القيام به هو نقض كل الشكوك التي تثار ضده^(١٢).

ومن الفروض المسبقة التي لعبت دوراً أساسياً عند ابن رشد فكرتى "القوة والفعل" الأرسطية، وهما من الأفكار الأساسية التي حلّ بها أرسطو المشكلات التي أثيرت فيما يتعلق بالتغيير والحركة، والكون والفساد، والعلاقة بين الهيولي الصورة والعلل، والكلى والجزئي... الخ، وربما لم يكن حل هذه المشكلات مقنعاً لدى بعض

الباحثين الذين وقفوا عند هذه المشكلات: غير أن هذين الفكرتين كانتا من الفروض المسبقة لفهم الموجودات من حيث هي مادة وصورة، أو صورة دون مادة، ويقابلها في المعرفة الاستعداد والتحصيل، واعتبار العقل قوة، والتعقل فعل، وكل حركة انتقال من حالة القوة إلى حالة الفعل، .. إلى آخر ما هو معروف في فلسفة أرسطو.. الأمر الذي جعل الدكتور عبد الرحمن بدوى يقول: "الواقع أن هذا الشيء الذي سماه أرسطو "القوة والفعل"، هو مصادرة لا أساس لها على الإطلاق، وهو أشدُّ من الأساطير الأفلاطونية إيجالاً في اللامعقولة، وإذا كان أرسطو قد قصد عن طريق هذه التاحية الأسطورية التي أقحمها في فلسفته، ونعني بها القوة والفعل، أن يحل أولاً مشكلة الحمل... ثم مشكلة التغير ... فإنه في الواقع لم يستطع أن يحل هاتين المشكلتين عن هذا السبيل" (١٢)، ولسنا بصدور المشكلات وحلولها الآن، بل نحن بصدور إثبات وجود ما يسمى بالفروض المسبقة في فكر ابن رشد.. ومنها هذه الفكرة الأرسطية التي وصفها د. بدوى بأنها أسطورية.

وفي اعتقادى إنه لا يمكن أن يوجد علم خالص لا تشويه أية شائبة ميتافيزيقية تشير إلى فروض مسبقة، حتى هؤلاء التجاريين الذين رفضوا مثل هذه الفروض، ونادوا بضرورة الاستناد إلى الاستقراء واستخدام التجربة ، فقد ظهر لهم أن مبدأ الاستقراء نفسه مبدأ قبلي، ومبدأ التتحقق عند الوضعيين المنطقين كذلك هو مبدأ قبلي، ولم يسلم العلماء من الافتراضات المسبقة التي هاجموها،

سواء أكانت ميتافيزيقية أم غير ميتافيزيقية^(١٤). فعلى سبيل المثال: عالم مثل نيوتن: عندما أراد أن يفهم "الحركة" ويفسرها اضطر إلى أن يتفهم معانٍ أخرى مثل المكان والزمان واللامتناهٰي، وماهية الحركة نفسها، حتى أصبحت الميتافيزيقية بما تحمله من معانٍ، أو فروض أساسية مسبقة، وكأنها مقدمة لعلم الحركة عنده - كما كان الحال عند أرسطو مع الفارق في التطور العلمي -، فإذا لم يعرف نيوتن مقدماً ما هو الزمان وما هو اللامتناهٰي، وما هو المكان، فقد يكون من المستحيل معرفة ما هي الحركة، وبأي الشروط تتم في العالم. وعلى ذلك فكل فيلسوف أو عالم يدرس نظرية ما فإنه يضطر أن يصعد إلى بعض المبادئ الميتافيزيقية التي تختمرها مقدماً^(١٥).

وقد لا تكون الافتراضات المسبقة ميتافيزيقية بالضرورة، بل تكون معانٍ متضمنة في القول، وتحتاج إلى نوع من التحليل لتكشف عما تحتويه العبارة من معانٍ آخر، والمثل الشهير المذكور في كتب المنطق الذي يقول: هل أقلعت عن ضرب زوجتك؟ يقتضي بالضرورة عدة افتراضات هي: أنك متزوج، وأنك اعتدت على ضرب زوجتك، وأنك عقدت النية على الإفلات عن هذه العادة، وهل بدأت بالفعل في تنفيذ ما عقدت النية عليه؟^(١٦).

ولاشك أن البحث المنهجي الصحيح، أو على الأصح المهمة الحقيقة للفيلسوف تقتضي الكشف عن هذه الفروض، لذلك لا نعجب من فيلسوف مثل كولنجوود (١٨٨٩-١٩٤٥) يجعل مهمة الفيلسوف هي الكشف عن الفروض المسبقة *Presuppositions*، ويجعل

موضع الميتافيزيقا هو الفروض المسبقة المطلقة. *Absolute Pre-suppositions* (١٧) وهو رأى يعود مصدره إلى أرسطو، وأكده ابن رشد قولهً وممارسة على ما بيتنا.

٢ - نسق المقولات: Categories System

من المقتضيات المنهجية الضرورية في مناهج البحث الفلسفى معرفة ما يسمى بالأنساق المقولية أو بمنطق المقولات، وقد عرف تاريخ الفلسفة مجموعة من تلك الأنساق أو المقولات الشهيرة بدءاً من أرسطو وصولاً إلى كانت وهيجل وغيرهم مروراً بالأنساق المقولية عند العرب (الفارابي، إخوان الصفا، ابن سينا، أبي الطيب البغدادي، ابن رشد) (١٨).

ومع ابن رشد لا يمكن الحديث عن الموجودات الواقعية الحقيقية بمعزل عن منطق المقولات، وفكرة المقولات عند ابن رشد أرسطية المنشأ والمصدر.

والمقولات عند ابن رشد -كما جاء بها أرسطو- تمثل الخواص الأساسية والعرضية للموجودات الحقيقية الواقعية، وقد حصرها أرسطو في عشرة مقولات هي: الجوهر، والكم، والكيف، والإضافة، والمكان، والزمان، والوضع، والملك، والفعل والانفعال. وضعها أرسطو في كتاب "المقولات" (١٩)، وتتأتي أهمية هذا الكتاب في أنه بدأ به أرسطو مجموعة كتب الأورجانون، وهو يمثل البداية التي ينبغي أن ينطلق منها الفكر في فهمه للوجود.. أو لمبادئ التفكير في

الموجودات، وهو أول كتاب قام ابن رشد بتلخيصه من مجموعة كتب أرسطو المنطقية، مراعيا الترتيب الكلاسيكي لكتب المنطق وذلك لأن أهمية المقولات تأتي من كونها تمثل الإطار العام، أو النموذج التصورى الذى يضعه الفيلسوف ليصنف الموجودات على أساسه، وكل مذهب فى الواقع ما هو إلا إطار تصورى لتفسير الوجود والمعرفة أو هما معاً. وقد لعبت مقوله "الجوهر" أهمية كبرى عند ابن رشد (٢٠) - كما كان الأمر عند أرسطو من قبل - حيث أصبحت مقوله الجوهر هي الأصل، وهي الموضوع، وكل ما عدتها من المقولات التسع هي محمولات عليها، من حيث هي صفات أو أعراض، لذلك يقول ابن رشد: "تنسب المقولات التسع إلى الجوهر، لا من قبل أنه فاعل لها، ولا غاية لها، بل من قبل إنها قائمة به، وهو موضوع لها... أي من قبل إنها أوصاف للموجود" (٢١).

وإذا كان الأمر كذلك فإن العلاقة بين المقولات، أو بين مقوله الجوهر والمقولات التسع، أصبحت علاقة موضوع بمحمولاته، وهنا تنشأ مشكلة تتعلق بالمعنى اللغوى الاستقاقى لكلمة "مقوله" ، التي تعنى شيئاً محمولاً، فكيف يكون معنى المقوله أنها شيء محمول، وكيف نجعل مقوله الجوهر موضوعاً له محمولات، وعلاقات دون أن يكون هو نفسه محمولاً أو علاقة؟ أعني إذا كان الجوهر مقوله، يعني شيئاً محمولاً، فهذا يتعارض مع كونها موضوعاً، وإذا كان الجوهر موضوعاً، يتعارض مع المعنى اللغوى لكلمة مقوله باعتبارها محمولاً؟، لقد قدم كثير من الباحثين، الذين اهتموا بموضوع المقولات

عند أرسطو، إجابات عن مثل هذا الاعتراض، بعضها جدلية، وبعضها غير مقنع، وبعضها مقنع^(٢٢)، إلى جانب ما أثير من موضوع آخر يتعلق بكيفية اكتشاف أرسطو المقولات؟ ولماذا اختار العدد عشرة بالتحديد؟ هل لاعتبارات صوفية أفلاطونية؟ وما مصدر المقولات؟ هل اكتشفها أرسطو عن طريق التجربة؟ أم عن طريق الاهتمام باللغة وال نحو؟ أم عن طريق المنطق؟^(٢٣) إنها تساؤلات يمكن أن تثار بالنسبة لأى نسق للمقولات عند أى فيلسوف؟ لكن المقصود هنا التنبيء إلى أهمية وضع نسق المقولات في الاعتبار عند البحث في مذهب الفيلسوف أو في منهجه: لأن من يقول بالنسق المقولي الذي يتبناه ابن رشد، والذي يجعل من الجوهر موضوعاً تتمحور عليه باقى المقولات باعتبارها صفاتاً وأحوالاً له^(٢٤)، يختلف تماماً عن يأخذ بالتقسيم الآخر، الذي يقسم الموجود إلى الواجب والممكن، كما هو الحال عند ابن سينا مثلاً. الأمر الذي ينعكس على القول بذاتية الموجود أو عرضيته. وعند ابن رشد تنظم المقولات عالم الموجود الحسي المشار إليه، باعتبار أن الشيء المُشَخَّص جوهر تجتمع فيه باقى المقولات التسع. كما ترتبط مقوله الجوهر أيضاً بالعلم والمعرفة لأنها هي الحدّ والماهية، والبحث عن ماهية الجوهر غاية الفلسفة القصوى، وعلم الجوهر هو أفضل علم يعلم به الشيء من الأشياء التي تكون في الشيء، وهو أتمّ علم يكون للشيء، فإن الشيء يعرف بأنواع كثيرة، وأتمّ ما يُعرف به هو من قبل جوهره^(٢٥).

لقد ظلت السيارة منعقدة لقوله الجوهر زمانا طويلا، يمتد بجذوره منذ أفلاطون، مروراً بابن رشد، حتى غاليليو ونيوتون، ثم تحول ميزان القوى بين المقولات في عصرنا لصالح مقوله "الكم" على حساب مقوله الجوهر، في تحول واضح تجاه العقل الكمي وليس الكيفي (٢٦).

لكن مما لا شك فيه أنه بفضل ابن رشد عاد منطق المقولات إلى أوروبا، بواسطة الرشديين ومنهم توما الأكويني، ليجد طريقه للدرس والنقد والتحليل على أيدي بيكون وديكارت، و كانط وهيجل وغيرهم وإن كان الغرب يتغاضى عن سيرورة الإنجاز المنطقي العربي (٢٧).

٣ - نظرية التعريف:

من الأشياء الضرورية في منهج البحث الفلسفى الوقوف عند نظرية التعريف عند الفيلسوف، فالتعريف هو بداية الخطوة المنهجية الصحيحة. وقد ظهرت هذه الخطوة بوضوح مع سocrates، حيث "احتل مكانته الفريدة في تاريخ المنهج الفلسفى بسبب تأكيده وإصراره على التعريف (٢٨)" وتوالت الإسهامات بمسألة التعريف عند أفلاطون في محاوراته، وكذلك عند أرسطو الذي اهتم بهذه المسألة في مؤلفات ثلاثة هي: "المقولات" و"الطوبيقا" و"التحليلات الثانية" (٢٩) وغيرها من المؤلفات واستمر الاهتمام العربي بمسألة التعريف (٣٠) وصولاً إلى ابن رشد، وتوالت الإسهامات المنهجية في تأكيدها على موضوع التعريف، مع تغير نظرية التعريف طبقاً لنطق الفيلسوف، ما بين

تعريف شيئاً ماهوئي يؤكد على ماهية الأشياء، وتعريف لفظي اسمى يؤكد على المعنى اللغوى، وتعريف إجرائى وسللى (أى بوصفه وسيلة)... إلخ^(٢١) وفي التعريفات تتضح حدود الأشياء ورسومها، وتتحدد معانى الألفاظ كخطوة مهمة لفهم مقاصد الفلسفه. فالهدف من التعريفات هو إزالة اللبس والغموض فى العبارة الفلسفية ليصبح الموقف الفلسفى أشدّ وضوحاً وأكثر دقة. غير أن إيضاح الحدود والرسوم للأشياء لم يكن أمراً سهلاً؛ وبخاصة إذا كان الهدف تحديد هوية الشيء أو ماهيته عن طريق الإحاطة بجوهر المحدود على الحقيقة عن طريق الجنس والفصول الذاتية. لذلك أشار الفلسفه العرب وعلى رأسهم الكندي إلى صعوبة "الإحاطة بحدود الأشياء ورسومها"^(٢٢).

كما وصف ابن سينا وضع حدود للأشياء "بأنه كالأمر المتعذر على البشر سواه كان تحديداً أو رسمماً، وأن المقدم على هذا بجرأة وثقة لحقيقة أن يكون أثى من جهة الجهل بالمواضع التي منها تفسد الرسوم والحدود"^(٢٣). لذلك يعترف ابن سينا بصعوبة الوقوف على الحدّ الحقيقي الدال على ماهية الشيء وكمال وجوده الذاتي^(٢٤) ويذهب الغزالى إلى القول بـ"استعصار الحدّ على القوة البشرية"^(٢٥).

ونظراً لصعوبة التعريف وأهميته في الوقت نفسه اهتم العرب بإيضاح أهمية التعريفات أو الحدود، وكذلك إيضاح قوانينها، ومادة الحدّ وصورته، وكتبوا في ترتيب طلب الحدّ بالسؤال، وفي أقسام ما

يطلق عليه اسم الحد، وفي طريق تحصيل الحدود، ومثارات الغلط في الحدود، وفي استعصار الحد، وفي الحدود المفصلة وذلك ما نجده بوضوح عند الغزالى (٣٦).

ويشير ابن رشد في التيار العام العربي المعتمد بجذوره إلى أرسطو، الذي يجعل التعريف يبحث في الحد، والحد يعني تحديد الصفات الدالة على الماهية، ولا يهدف الصفات أياً كانت، ويتم عن طريق البدء بالأشياء المعروفة وال المسلم بها من السامعين، ثم تخصيصها شيئاً فشيئاً، حتى نصل إلى حد مانع من أن يشترك شيء آخر فيه غير الشيء المحدود (٣٧)، وتلك طريقة سقراطية، صاغها أرسطو في منطقه وكتب فيها مؤلفات؛ اهتم ابن رشد بتلخيصها وشرحها والدفاع عنها.

والتعريف عند ابن رشد -وجميع من سبقوه من الفلاسفة العرب الذين تابعوا أرسطو- يعني أن يكون التعريف دالاً على ماهية الشيء، ويفرق بين الحد والرسم، فالحد يؤخذ من الجنس والفصل، مثال ذلك حد الإنسان أنه "حيوان ناطق"، ويؤخذ رسم الشيء من الجنس والخاصة كقولنا "الإنسان حيوان ضحّاك" (٣٨).

ولما كان البحث في التعريف يقتضي البحث عن خواص الأشياء وأعراضها التابعة لجواهرها، لأن الحدود تهتم بالماهية، فكذلك تختلف طرق البحث في الحدود بحسب طبيعة كل موجود، من هنا يؤكد ابن رشد أن تحديد الماهية لا يتم إلا بالبحث في موجود موجود، لأن "كل موجود طريقاً تفضي بسالكها إلى معرفة جوهره"،

فليس البحث عن "جميع الأشياء هي سبيل واحدة" أى طريقة واحدة، فهناك طريقة البرهان، أو القسمة، أو التركيب، وغير ذلك من الطرق التي تستنبط بها الحدود، لذلك كانت السبيل التي تعرف بها جواهر الأشياء كثيرة، ومعرفة جوهر النفس " تكون أعنوس وأصعب" من الموجودات الأخرى ويظهر في الفحص عن معناها "حيرة كبيرة".

غير أنه في التعريف- عند أرسطو وابن رشد- لابد من معرفة أمرين. الجوهر والأعراض الموجدة للجوهر، لذلك منذ البداية ينبغي الفحص في الموجودات عن أن جنساً من الأجناس العشرة التي حددها هي داخلة، أى هل "النفس" مثلاً داخلة في جنس الجوهر، أو في جنس الكم، أو الكيف، أو غير ذلك من الأجناس العشرة؟ وهل هي داخلة تحت ما هو بالقوة من هذه، أو تحت ما هو بالفعل، وذلك لأن كل واحد من الأجناس العشرة المذكورة يوجد بهذين التحويين أعني بالقوة وبالفعل^(٣٩).

وعلى ذلك يهتم ابن رشد بالتعريف الشيء الذي يهدف تحديد كيف يتربّك "الشيء" ، أى يهدف تحديد طبائع الأشياء والعناصر الأساسية الجوهرية التي تتّألف منها، عن طريق وصف الجوهر الذي هو ماهية الشيء وكيانه، وتلك الماهية تتّألف عنده -كما عند أرسطو- من الجنس والفصل، وهي متساوية في نطاقها مع الموضوع الذي نعرفه، أى أن التعريف ينطبق على كل فرد من أفراد الموضوع، ولا ينطبق على غير هؤلاء الأفراد، ولذا يقال في وصفه أنه جامع مانع، أى يجمع كل أفراد الموضوع، ويمنع أى فرد آخر من أى نوع آخر^(٤٠).

ويخطئ من يظن أن ابن رشد لم يهتم بالتعريف اللغظى أو الاسمى الذى يهدف إلى تحديد الطريقة التى تستعمل بها كلمة من كلمات اللغة، بل لقد اهتم ابن رشد بتحديد معانى الألفاظ وتأثيرها على تشكيل الفكر، وما يؤدى إليه استعمال اللغة، أو سوء استعمالها من نتائج تتصل بصواب التفكير أو خطئه على نحو ما سنبين فى نظرية المعنى. لذلك نجد عن ابن رشد نوعين من التعريف: التعريف الشىء، والتعريف اللغظى.

وإذا كانت بعض المناهج الحديثة والمعاصرة- خاصة منها الفلسفية النطليين والوضعيين المنطقيين- قد جعلت المنطق صميم الفلسفة^(٤١)، واهتموا بموضوع التعريف باعتباره من أخطر ما يتناوله المنطق^(٤٢) وقصروا اهتمامهم على التعريف الاسمى فحسب، فى الواقع إن هذا الاهتمام ليس جديداً، بل قد تكون طريقة التناول هي الجديدة. لكن الهدف قد عرفه الأسلاف حين ميزوا بين الاسم، والحد، والرسم فى تفهم الأشياء، وقسموا تصور الشىء إلى تصور له بمعرفة ذاتياته المفصلة، وتصور له بمعرفة أعراضه، وتصور له بمعنى ما يطلق عليه من اسم^(٤٣)، وعليه فقد عرفوا ما يسمى بالتعريف الشيئى، والتعريف الاسمى. أو التعريف الماهوى، والتعريف اللغظى.

ولقد اهتم ابن رشد اهتماماً شديداً بالنوعين بخاصة أن نظرية التعريف ترتبط بالبرهان واليقين، وهو شىء كان دائم التأكيد عليه بدءاً من أول كتاب من كتب المنطق وهو "المقولات"، وخاصة مقوله

الجوهر التي تحدد الماهية، ولما كان العلم هو علم بالماهيات؛ فإن التعريف يدل على الماهية، والبرهان يفترض الماهية^(٤٤).

لذلك لا يمكن عند ابن رشد -كما عند أرسطو والعرب من قبله- أن نفهم التعريف بمعزل عن رؤيته للجوهر. الثابت باعتباره ماهية، وحاملاً للأعراض في الوقت نفسه. ولا يمكن أن نفهمه بمعزل عن مفهوم "القوة والفعل"، أو الهيولي والصورة المتلازمان، على سبيل المثال تعريف النفس بأنها "استكمال أول لجسم طبيعي إلى" (*) يتأسس على كون النفس صورة للجسد، وأن النفس هي التي حولت الجسد الطبيعي الآلي من القوة إلى الفعل، فكانت النفس بذلك هي الجوهر أي الصورة التي أعطت للجسم الكمال، أي الحياة، وكانت الأجسام الطبيعية قابلة للحياة وهي الآلية^(٤٥).

وبذلك يكون ابن رشد قد عبر في تعريفه عن افتراضاته الأولى المسبقة وتصوراته للوجود، ونسق مقولاته في أن واحد.

٤- نظرية المعنى:

بات من المسلم به -فيما أرى- أنه لا يمكن الحديث عن منهج البحث الفلسفى عند فيلسوف ما بمعزل عن الوقف عند نظرية المعنى. فتاریخ الفلسفة هو بحق تاریخ لنظرية المعنى التي تختلف من فيلسوف لآخر^(٤٦). وترتبط نظرية المعنى بالتعريف الاسمي، أي بالإبداع اللغوي للأسماء التي يستخدمها الفيلسوف؛ أي بإبداعه الدلالي للمفاهيم، والأقوال التي ياتي بها لتعبر عن فهمه للموجودات.

وكانه يقوم بعملية تبئنة الموجود في مفاهيم مجردة تعبير عن وعيه الذاتي بالوجود، وعن تمثيله لنظام الموجودات في دلالات وماهيات ومفاهيم ومصطلحات تُخضع الموجود لمقتضيات العقل. لذلك في نظرية المعنى ينبغي أن نبحث عن العلاقة بين الموجود واللغة والفكر، هل هي علاقة تداخل، أم تطابق، أم انفصال؟ هل نظام الأفكار عند الفيلسوف يتजانس مع منطق اللغة الذي يتتجانس بدوره مع نظام الأشياء، أم أن الأمر غير ذلك؟.

وإذا كانت اللغة قد "أصبحت موضوعاً للبحث والدرس في الأدبيات الفلسفية المعاصرة بوصفها هدفاً في حد ذاته، ووسيلة لفض المشكلات الفلسفية" (٤٧) في آن معاً، فإننا نؤكد أن ابن رشد قد أكد على هذا المعنى تأكيداً واضحاً حتى انحصرت بالفعل انتقاداته للمتكلمين وال فلاسفة العرب وغيرهم من اختلف معهم في طريقة استخدامهم للغة، ولما أراد حسم الخلاف بينه وبينهم لجأ إلى الدلالة اللغوية واستخداماتها، تأكيداً منه لقيمة اللغة كأداة تتحقق هدفاً مهماً وهو حسم المسائل الفلسفية، أو بالأحرى حسم المشكلات الفلسفية وهذا شيء قد أكدته الفلسفات التحليليون في القرن العشرين (٤٨)، ليتأكد لنا أن الاهتمام بالدلالة اللغوية، لم يكن شيئاً جديداً كل الجدة، فقد اهتم به السوفسطائيون وأفلاطون وأرسطو، وتابعهم المفكرون العرب، لذلك تنبه ابن رشد إلى أهمية ما يسمى الآن بـ"علم المعانى" Semantics، متأثراً بآرسطو الذي اهتم بمعانى الألفاظ من حيث الاشتراك في المعنى، والتواطؤ (أى الانطباق الواحد

للغط على المعنى) والترادف، والتشكيك وأفرد لهذا الأمر مقالة حرف الدال (المقالة الخامسة) في تفسير ما بعد الطبيعة^(٤٩) لتدل على الطابع الدلالي التناصي للألفاظ المستخدمة في الفلسفة الأولى، والتي اعتبر البحث فيها هو موضوع الفلسفة الأولى لذلك اعتبر معرفة دلالة الألفاظ في اللغة الفلسفية بمنزلة "موضوع الصناعة من الصناعة"^(٥٠)، وتنؤكد أهمية هذا الموضوع الخاص بعلم المعانى حين جعله ابن رشد "يتقدم النظر فيه على جميع المطالب"^(٥١) الخاصة بعلم ما بعد الطبيعة، وهو ما يظهر بوضوح في جوامع ما بعد الطبيعة، حين جعل المقالة الأولى لهذه الجوامع هي نفسها مقالة الدال (الخامسة) من تفسير ما بعد الطبيعة، والتي تهتم بالصطلاحات، وشرح ما تدل عليه الأسماء المستعملة في هذا العلم^(٥٢). وهذا إن دلّ على شيء فهو يدل على أهمية علم المعانى، وأهمية الوقوف على الخطاب الدلالي، وما ينتج عنه من تأثير مهم في تشكيل الفكر، ومن نتائج خطيرة تتصل بصواب الفكر أو خطئه، وهو ما ظهر بوضوح من خلال الموقف النقدي لابن رشد تجاه ابن سينا^(٥٣) والغزالى خاصية ما يتعلق بالناحية الدلالية للألفاظ اللغة المستخدمة في الإلهيات.

وفيمـا أرى أن وضع مقالة "الدال" (الخامسة في تفسير ما بعد الطبيعة) كمقالة أولى في "تلخيص ما بعد الطبيعة" يُعدّ لفتة قوية من ابن رشد لتجوبيه الأنظار إلى "نظـيرـة في المعنى": تؤكـدـ أنـ المـهـمةـ الأولىـ لـلفـيـلـسـوـفـ هـيـ الـبـحـثـ فـيـ معـنىـ "ـالـعـنـىـ"ـ،ـ أوـ فـيـ

المهمة الدلالية للألفاظ على معانيها المتعددة بحسب طبيعة الموجودات. وهي في الوقت نفسه لفترة قوية تؤكد أنه لابد من التأسيس الدلالي للمعنى كمدخل رئيسي ومهم لحل إشكالات الفهم الفلسفى لقضايا "ما بعد الطبيعة" أو "الإلهيات"، وتأكيداً على أن تكون الفلسفة -إلى جانب مهامها الأخرى- هي علم المعنى، أو هي طريقة أو منهج نسعى به لفهم الموجودات، لذلك يصرح بقوله: "إن أول ما يشرع فيه من كان مزمعاً على برهان مطلوب من المطالب هو أن يشرح الاسم المقول على ذلك المطلوب إذا كان يدل على معانٍ كثيرة" (٥٤).

وتؤكدأ لأهمية المصطلحات المستعملة في الفلسفة، وتعدد معانيها: يبدأ ابن رشد بتقسيم هذه المصطلحات في تلخيص ما بعد الطبيعة، ليوضح كما يقول: "على كم وجه تقال الأسماء الدالة على موضوعات هذا العلم (ما بعد الطبيعة) وأجزاء موضوعاته، لتكون عندنا عتيدة عند الفحص عن شيء شيء مما يطلب فيه" (٥٥). ولما كانت الأسماء ودلالاتها موضوعاً خاصاً للفلسفة الأولى، كانت المهمة الأولى للفيلسوف هي ضبط معانى الأسماء، و يتجلى معنى "المعنى" عند ابن رشد في ذلك النسق الذى يربط بين عناصره المتعددة، فتتجلى الوحدة ذات القطبين الرابطة بين الجنس والفصل على مستوى الحد، وبين المادة والصورة على مستوى الماهية، فيجعل ابن رشد العلم هو علم بالحد والماهية، ولا معنى للماهية إلا أن تكون مطابقة للموجود الذى هي ماهية له.

لذلك يفرق ابن رشد بين وجود ذات خارج النفس، وبين ما تدل عليه تلك الذوات من تصورات، لذلك يحصر اسم الموجود في معنيين هما: الموجود الصادق وهو الذي في الذهن على ما هو عليه خارج الذهن^(٥٦) والموجود الذي يقال أيضاً على ماهية كل ما له ماهية ذات خارج النفس، سواء تصور تلك الذات أو لم تتصور^(٥٧). من هنا كان تأكيده على أهمية المشار إليه^(٥٨)، وأهمية تطابق الكلام للموجود، فنراه يقول: "إن طلب الإنسان الكلام المقنع من غير أن يعتبر هل هو مطابق للموجود، أو غير مطابق، يفضي به إلى اعتقادات كاذبة ومختربة"^(٥٩).

ولهذا يأخذ على أفلاطون قوله بالمثل، حيث "لا يكون هناك معنى عام إلا للفظ فقط"^(٦٠)، كما يشير أيضاً إلى الليس والغموض الناتج عن عدم التمييز "بين الوجود الذهني والوجود الذي خارج الذهن"^(٦١).

فيتساءل ابن رشد: هل ماهيات الأشياء ومعقولاتها الكلية هي الأشياء المفردة بأعيانها على جهة ما نقول إن خيال الشيء هو الشيء بعينه، وإن صورة الشيء المحسوسة هي المحسوس في المعنى، أم هي غيرها بوجه ما، على أن لها وجوداً خارج النفس؟ يجيب ابن رشد عن هذا التساؤل بقوله: أما المحمولات التي هي ماهية الشيء، أعني التي تفهم جوهر الشيء المفرد، فإنها الشيء المفرد بعينه ... أما المحمولات التي بالعرض فليست هي الشيء بعينه^(٦٢)، فالمعنى يتحقق إذن حين تتطابق الماهية مع الموجود

العينى، لأنه لا معنى للماهية إلا أن تكون مطابقة للموجود الذى هي ماهية له، لأنه كما يؤكد ابن رشد: "لو لم تكن كليات الشىء الذاتية هي الشىء المفرد بعينه، لما كانت ماهية الشىء هي الشىء، فكانت لا تكون ماهية الحيوان مثلاً هي الحيوان المشار إليه، وكانت ترتفع المعرفة، حتى لا يكون لها هنا معقولاً أصلاً لشيء من الأشياء" (٦٢).
لذلك يأخذ ابن رشد على هؤلاء الذين يعتبرون الكليات جواهر قائمة بذاتها ومفارقة، لأن قولهم هذا يؤدي إلى أن تكون هذه الكليات "غير الأشياء المفردة بوجه ما" (٦٤) كما يؤدي أيضاً أن تكون الكليات هي معقولات الأشياء المفردة، كما أنها ستكون محتاجة أيضاً في أن تعقل إلى كليات أخرى موجودة خارج النفس ويستمر الأمر إلى غير نهاية (٦٥).

وإذا كانت نظرية المعنى عند الوضعيين المنطقيين تجعل الواقع الجزئية الخارجية هي وحدها المرجع الذي يرتد إليه المفكر في تحقيق أفكاره وأفكار الآخرين (٦٦)، فإن هذا المعنى يتتحقق عند ابن رشد حين يميز بين "الالفاظ" من جهة، و"المعانى المعقوله" من جهة ثانية، و"الأشياء" من جهة ثالثة، ويرى أن الشىء لا يتصف بصدق أو بكذب: إنما المعانى المعقوله، أو المفاهيم هى التي يمكن أن تتصف بصدق أو بكذب (٦٧).

وكذلك الألفاظ أو المفاهيم "متى أخذت مفردة، فإنه ليس تدل على صدق، ولا كذب" (٦٨) إنما يمكن الحكم عليها بالصدق أو بالكذب في حالة تركيبها في جملة ذات معنى، ويعبر ابن رشد عن ذلك المعنى

بقوله: "والاسم والكلمة يُشبهان المعانى المفردة التى لا تصدق، ولا تكذب، وهى التى تؤخذ من غير تركيب ولا تفصيل، مثال ذلك قولنا: إنسان، وبياض، فإنه متى لم يقترن به: يوجد، أو ليس يوجد، فليس هو بعد لا صادقا، ولا كاذبا، بل إنما يدل على الشىء المشار إليه من غير أن يتصل ذلك الشىء بصدق، ولا كذب^(٦٩). وفي النص تأكيد على ضرورة أن يدل الاسم على شىء مشار إليه، لذلك يرى أن قولنا: عنز أيل، وعنقاء مُغِرب، ليس يتصل بصدق، ولا كذب، مالم يقرن بذلك قولنا: يوجد، أو ليس يوجد، إما مطلقاً، وإما فى زمان، فنقول عنز أيل موجود، عنز أيل غير موجود، عنز أيل يوجد أو لا يوجد^(٧٠).

وهذا يُعد دليلاً قوياً على أن هذه النظرة تؤكّد على أن يكون الكلام عن أشياء توجد في دنيا الواقع، ولا ينبغي القول بأن "المتكلّم يتّوهم ما شاء من كائنات ثم يتحدث عنها بما يشاء"^(٧١)، كما تصور المدافعون عن نظرية المعنى عند الوضعيين المناطقة في مقابل ما ذهب إليه أرسطو وأتباعه.

ومما يؤكّد ارتباط معانى الكلمات بالواقع، هو ما يؤكّده ابن رشد من أن الكلمة "هي التي تسمى عند العرب الفعل، هي لفظ دال على معنى، وعلى زمان ذلك المعنى المحصل"^(٧٢)، وبالطبع فإن الفعل يرتبط بالفاعل، وبال فعل الذي يحدث في الزمان الذي حدث فيه الفعل... إلخ وهي كلها أمور تؤكّد وقوع الفعل في الواقع الخارجي من قبل فاعل وفي زمان معين. صحيح أن نظرية المعنى ارتبطت

بنطاق مفهوم الموضوع والمحمول، وهو يمثلان القضية في المنطق الحتمي الأرسطي، إلا أن هذا لا يعني أن هذا النطاق ينحصر فحسب في الأسماء أو الكلمات الخالية من المعنى.

لذلك يفرق ابن رشد بين "الكلمة" و"الاسم". فالكلمة لفظة تدل على زمان وتدل على معنى يحمل على غيره. أي "تدل على المعنى المحمول وعلى ارتباط المحمول بالموضوع، وذلك حين تكون خبراً بنفسها، مثل قولك: زيد يصعد، زيد يمشي" (٧٣)، أما الاسم مثل: "صحة" من يصعد، أو "مشي" من يمشي؛ لا تدل على زمان، وبذلك فإن الفيصل بين الكلمة والاسم هو أن الكلمة "منها محصلة، ومنها غير محصلة، والمحصلة هي التي تدل على المعنى الذي يدل عليه الاسم المحصل وعلى زمان ذلك المعنى" (٧٤).

ولما كانت المخاطبة لا تتم إلا بالفاظ، فإن ابن رشد يميز بين الألفاظ ومعانيها، إذ أن الأقيسة الفاسدة أي التبكيتات السوفسطائية التي تقع نتيجة الخلط بين الألفاظ ومعانيها، فقد يتورط الإنسان صفة معينة ليست هي موجودة، إنما وقع الوهم بها نتيجة سوء فهم العلاقة بين الألفاظ ومعانيها. فلا يمكن أن تكون الألفاظ متساوية للمعاني ومتعددة بتنوعها، إذ كانت المعاني تكاد أن تكون غير متناهية، والألفاظ متناهية" (٧٥)، فلو جعلنا الألفاظ متعددة بتنوع المعاني، لكان هذا عسيراً عند النطق بها أو الحفظ لها، فضلاً عن عدم إمكان ذلك، "لذلك اضطر الواضع أن يضع الكلمة الواحدة دالة على معانٍ كثيرة" (٧٦)، لذلك ينبغي التمييز بين الألفاظ ودلالتها على

معانيها المتعددة، ومعرفة طبيعتها عند النطق بالكلام وعند الاستماع إلى الكلام، لأن "عمل الحكيم بالحقيقة هو أن يكون إذا قال، قال صواباً، وإذا سمع كلام غيره ميّز الكذب منه من الصواب. وهاتان الخصلتان الموجودتان في الحكيم إحداهما هي فيما يقوله، والأخرى فيما يسمعه" (٧٧).

ويميز ابن رشد بين الشخص المشار إليه وماهيته، فيقول: إن "الشخص المشار إليه شيء وماهيته شيء آخر، مثال ذلك أن الماء المشار إليه هو شيء وماهيته هي شيء غير الماء المشار إليه" (٧٨). ولقد كان الوضعيون المنطقيون يؤكدون تأكيداً شديداً على هذا الأمر، أي على ضرورة التمييز بين الشيء وبين الاسم الذي نسمى به الشيء.

كما يؤكد ابن رشد على ضرورة أن يكون "الاسم دليلاً على شيء" (٧٩) وما يؤكد هذا أنه من الأمور التي يعترف بها الإنسان" أن قول القائل، أي تلفظه بالأسماء دليل على ما في نفسه، وما عند الذي يخاطبه على ما في نفسه أيضاً، إن كان المتكلم يقول شيئاً مفهوماً" (٨٠) فالفهم الحاصل بين القائل والسامع دليل على أن ما يدل عليه اللفظ مفهوم للطرفين، وما دام اللفظ مفهوماً فهذا يعني أنه يدل على شيء موجود. لكن ابن رشد يفرق بين العلم بالشيء، والشيء نفسه فيرى أن "النوع سبب العلم بالأشخاص، لا سبب الأشخاص" (٨١)، أي أن الكل ليس سبباً في وجود جزئيات الأشياء المحسوسة، بل الصورة الجزئية والمادة الجزئية هما السببان فقط في

وجود الجوهر المشار إليه^(٨٢)، أما الكليات فهي أمور غير موجودة خارج النفس، وإنما هي أمور تجتمع في الذهن من الجزئيات^(٨٣). كما يؤكد على ضرورة تحديد المعاني، وعلى أن تكون "واضحة بيئة ظاهرة في الحدود"^(٨٤) وهذا الوضوح والظهور لا يكون إلا إذا تم تحديد الأشياء العامة اعتماداً على الأشياء الخاصة التي يظهر فيها وضوح المعنى أكثر من غيرها، ويعطى مثالاً على ذلك بقوله: "إذا أردنا أن نحدد طبيعة اللون جعلنا مبدأ النظر في ذلك من المعنى الموجود في لون لون، لا من اللون العام الذي هو جنس لجميع الألوان. وكذلك إذا أردنا أن نحدّد أمراً الصوت: جعلنا النظر من الأصوات النوعية لا من الصوت العام، فإن بهذا الفعل يقع الاحتراس من الاسم المشتركة^(٨٥). لكن هل بالفعل استطاع ابن رشد في منهجه الاحتراس من الاسم المشترك، الذي لا يكون له حد واحد، أى ليس له طبيعة واحدة؟ إن ما يعنينا هنا في نظرية المعنى تأكيده على أن "نتوصل إلى تحديد الأعم من تحديد الأخص، إذ كان الأخص أعزف عند الحس"^(٨٦).

كما يؤكد ابن رشد أيضاً على مبدأ التطابق، أى تطابق المعاني المعقولة والألفاظ على الأشياء الموجودة خارج الذهن. ومن ثم يمكن أن تتصرف هذه المعاني بالصدق أو بالكذب.. فالمعاني المعقولة (الفكر)، والألفاظ الدالة عليها (اللغة) متى ركّب بعضها إلى بعض، وفُصل بعضها عن بعض، هي التي يلحقها الصدق والكذب (منطق)^(٨٧)، وعلى ذلك يتم الجمع بين اللغة والفكر والواقع عند ابن

رشد، الذى يرى أن طبيعة اللغة والمنطق تابعة لطبيعة الوجود، وكل شيء "يكون إما موجوداً، وإما غير موجود" (٨٨) وطبيعة الموجود تابعة للقول (٨٩) ... فإذا قلنا عن الشيء "إنه غير أبيض" وكان صادقاً، فواجب أن يكون خارج النفس غير أبيض؛ وإن كان كاذباً فواجب أن يكون خارج النفس أبيض (٩٠).

ولكن كيف سيحلّ ابن رشد إشكاليات الألوهية بهذا المعنى؟ لن يتم لنا هذا إلا إذا أدركنا دلالات الألفاظ على معانيها، واحتلاف هذه الدلالات بحسب أنواع الألفاظ، المتواطئة (التي ينطبق فيها اللفظ على المعنى) والمشتركة، والمشتقة والمناسبة، وأنواعها، وأجناسها، وما يتميز به كل لفظ من جهة الدلالة على المعنى، والاحوال التي تتحققها من المعنى والاستقامة ... إلخ (٩١) والغلط الذي يقع في صورة القياس البرهانى "من قبل اشتراك الاسم الواقع في الحدّ الأوسط" (٩٢) إلى آخر ما يؤكده ابن رشد في كتبه وتلخيصاته المنطقية وغيرها.

وما يؤكد في "تهافت التهافت" حين كان هجومه على الغزالى قد تأسس على اعتبار أن الغزالى قد أخطأ في فهم مشكلات الدلالة اللغوية للألفاظ التي لم تفرق بين دلالة الألفاظ على معانيها حين نستخدمها في الشاهد، وحين نستخدمها لتدل على ما هو غير مشاهد (غيبى)، في مجال الإلهيات على وجه الخصوص، وهذا نفهم أن ابن رشد يؤكد أن البرهان في منهج البحث -كما هو في المذهب أيضاً- رهين بالمفاهيم اللغوية، ودلالات الألفاظ، أى معانيها التي يستخدمها كل فيلسوف داخل نطاق نسقه الخاص.

٥ - تصنیف العلوم: Classification of Science

يُعد تصنیف العلوم من المسائل الضرورية والمهمة في البحث المنهجي، وفي التفكير العلمي و الفلسفی على السواء؛ ذلك لأن الغایة من تصنیف العلوم هي بيان حدودها و العلاقات القائمة بينها، لمعرفة مدى التداخل أو التباین، أو التطابق على مستوى أجناس هذه العلوم، وكذلك علاقه بعضها ببعض على مستوى الجنس الواحد أعني أجزاء العلم الواحد.

وينبغي التفرقة بين وضع إحصاء للعلوم المعروفة في عصر ما، وبين وضع تصنیف أو تقسیم للعلوم يضعه فيلسوف ما بغية إظهار الحدود و العلاقات بين العلوم. إذ لا شك أن التصنیف الذي يضعه فيلسوف ما يراعي فيه ترتیباً محدداً، إنما هو يعبر في النهاية عن مذهب هذا الفیلسوف ومنهجه في أن معـاً. فليس تصنیف أفلاطون الذي يقدم الرياضيات في التعلم، كمذهب أرسطو الذي يقدم المنطق باعتباره آلة أو مدخلاً لكل العلوم. لذلك يقول كارلونالینو: "إن مسألة تعريف علم وتحديد موضوعه وارتباطه بسائر العلوم، مسألة مهمة جداً لما تؤثر أحياناً في نمو ذلك العلم من التأثير العظيم".^(٩٢)

ودارس الفلسفة (وبخاصة المنطق) يدرك تماماً أن المنطق الرياضي هو نتیجة لدراسات عمیقة وجادة لعلاقة المنطق بالرياضيات، ومدى الارتباط الوثيق بينهما حتى بدا عند بعض الفلاسفة كأنهما شيء واحد وهو ما ذهب إليه "برتراندرسل".^(٩٤) ولم تقتصر العلاقة بين العلوم على علاقة المنطق بالرياضيات فحسب،

بل بغيرها من العلوم الأخرى كعلم النفس، وعلوم اللغة، وعلم الاجتماع... إلخ (٩٥).

ومما لا شك فيه أن الاهتمام بتصنيف العلوم، وإبراز ما بينها من علاقات يؤدي إلى تطور العلوم من جهة، ومن جهة أخرى ينبعه على نقاط التخلف في أحد العلوم، أو في مجموعة منها، مما يدفع إلى إقامة التوازن المعقول في الحركة العلمية (٩٦)، الأمر الذي يؤدي أيضاً إلى تطور بعض العلوم. وهذا الأمر قد تنبه إليه اليونانيون (٩٧) كما تنبه إليه أيضاً الفلاسفة العرب، والمتكلمون الذين تأثروا بالتصنيف الأرسطي للعلوم، وأضافوا إليه العلوم الدينية، فجعلوا مجموعة العلوم الدينية وعلوم اللغة تسير جنباً إلى جنب مع مجموعة العلوم النظرية (٩٨).

ومن المعروف أن تصنيف أرسطو للعلوم كان هو المصدر الرئيسي لل الفكر العربي في العصر الوسيط، فقد قسم أرسطو الفلسفة قسمين كبيرين هما: العلوم النظرية والعلوم العملية.

أما العلوم النظرية فهي من شأن العقل، والعملية من شأن الإرادة؛ فال الأولى تسعى إلى المعرفة لذاتها، والثانية تهدف الوصول إلى غايات عملية سلوكية من وراء هذه المعرفة. ويعود أرسطو في قسم العلوم النظرية إلى: الطبيعيات والرياضيات، والإلهيات، وذلك بحسب موضوع كل علم، فالعلم الطبيعي يدرس المحسوس المتحرك، والعلم الرياضي يدرس مالاً يتحرك، لكنه يتحقق في أشياء حسية، أما العلم الذي يبحث في اللامتحرك، اللامادي، الموجود من حيث هو وجود

فحسب: هو علم ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا أو الإلهيات التي تبحث في الماهيات الروحية الثابتة.

أما العلوم العملية يقسمها إلى ثلاثة هي: الأخلاق، موضوعها الفعل الإنساني بالنسبة للفرد، وتدبير المنزل وموضوعه الفعل الإنساني في الأسرة، والسياسة وموضوعها الفعل الإنساني داخل الجماعة أو الدولة.

أما المنطق لم يدخل ضمن هذا التصنيف، فقد اعتبره أرسطو آلة العلوم (أو أرجانونا Organon)، حيث جعله مدخلاً للعلوم، لأن موضوعه صورة الفكر بصفة عامة، لا مارته، لهذا كان المنطق عنده أقرب إلى الفن باعتباره صناعة التفكير الدقيق^(٩٩).

ومما لا شك فيه أن مفكري العرب قد تأثروا بالتصنيف الأرسطي للعلوم، لكن لابد أن نضع في الاعتبار أيضا حجم الجهد الكبير الذي بذله العرب في مجال تصنيف العلوم، حين قدموا أكثر من رؤية علمية ومنهجية، تعبّر عن وجود مصادر عربية إسلامية، تقف جنبا إلى جنب مع تلك المصادر الخارجية الأخرى، لذلك يقول د. عاطف العراقي: "من الأخطاء الشائعة إرجاع تصنيف المسلمين للعلوم إلى مصادر خارجية أجنبية فحسب، بل لابد وأن نضع في اعتبارنا وجود مصادر دينية إسلامية بارزة تقف جنبا إلى جنب مع استفادتهم من المصادر اليونانية"^(١٠٠).

وبالفعل حرص مفكرو العرب على الاهتمام بتصنيف العلوم، بل كتب بعضهم رسائل مستقلة في هذا الأمر، وبعضهم وضع تصنيفه

ضمن كتبه المؤلفة، ومن أقدم التصانيف العربية، تصنيف جابر بن حيان ١٦٠هـ. الوارد في كتابي "الحدود"، وإخراج ما في القوة إلى الفعل" ضمن رسائل جابر بن حيان التي نشرها بول كراوس (١٠١). وهناك أيضاً تصنيف الكندي (ت. ٥٢٦-٨٧٣م) لعلوم عصره الذي يخالف التصنيف الأرسطي (١٠٢): من حيث يقدم فيه الكندي العلم الرياضي كمقدمة ضرورية ومدخل لتحصيل الفلسفة قبل تعلم كتب أرسطو على ترتيبها، وهي المنطق والطبيعيات، وعلم النفس، وما بعد الطبيعيات، والأخلاق والسياسة. فهو يجعل تعلم هذه العلوم بعد تعلم الرياضيات، كما أننا نجد أنه فصل علم النفس عن الطبيعيات، كما أضاف إلى تصنيفه العلوم الدينية (١٠٣).

واستمر الإنجاز العربي في مجال تصنيف العلوم مع الفارابي (١٠٤) (ت. ٢٢٩هـ)، وأخوان الصفا (١٠٥)، والخوارزمي الكاتب (١٠٦) (ت. ٣٨٧هـ/٩٩٧م)، وابن سينا (١٠٧) (ت. ٤٢٨هـ/١٠٢٧م)، والغزالى (١٠٨) (ت. ٥٥٠هـ/١١١٥م) وتواصل الجهد العربي مع ابن رشيد (ت. ٥٩٥هـ/١١٩٨م) وابن خلدون (١٠٩) (ت. ٦٨٠هـ/١٤٠٦م)، وتصنيف طاش كبرى زادة (١١٦٨هـ/١٥٦٠م)، وهو التصنيف الذي اعتبره بعض الباحثين أكمل التصنيفات (١١٠) العربية كما جاء في كتابه "مفتاح السعادة ومصباح السيادة"؛ حيث جعل التصنيف علمًا مستقلاً، عرّفه طاش كبرى زادة بأنه: "علم باحث عن التدرج من أعم الموضوعات إلى أخصها: ليحصل بذلك موضوع العلوم المندرجة تحت ذلك الأعم، ويمكن التدرج فيه من الأخص إلى الأعم كذلك" (١١١).

ومن التصنيفات العربية التي تُعدُّ غاية في الدقة والشمول والإحاطة، تصنيف التهانوي (محمد على الفاروقى، المتوفى في القرن الثاني عشر الهجرى)، في كتابه المشهور: كشاف اصطلاحات الفنون^(١١٢).

وما يهمنا في موضوعنا هو تصنيف العلوم عند ابن رشد. من الملاحظ أن ابن رشد لم يكتب رسالة مستقلة في تصنيف العلوم كما فعل أسلافه العرب الذين أشرنا إليهم، غير أنه اهتم بهذا الموضوع في جوامعه، وتلخيصاته، وشروحه لكتب أرسطو، ربما لأنه كان يسير على خطى أرسطو، لذلك جاء اهتمامه بتصنيف العلم في جوامع ما بعد الطبيعة^(١١٣)، وفي شرح البرهان وتلخيصه^(١١٤)، وفي بعض مقالات تقسيم ما بعد الطبيعة، مثل مقالة الجيم^(١١٥)، والهاء^(١١٦)، واللام^(١١٧)، كما يتناول أيضاً هذه المسألة في مختصر السياسة لأفلاطون^(١١٨).

وفي تصنيف ابن رشد يقسم العلوم الفلسفية إلى ثلاثة أقسام هي^(١١٩): علوم نظرية: غايتها العلم والمعرفة فقط، وعلوم عملية: غايتها العمل، وعلوم منطقية تكون بمثابة آلة أو قانون تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ والزلل. ومن الناحية المنطقية يقسم الصنائع النظرية صنفين: كلية وجزئية، الكلية تنظر في الموجود بإطلاق، وفي الواحد الذاتية له: وهذه ثلاثة أصناف: صناعة الجدل، وصناعة السفسطة؛ وعلم ما بعد الطبيعة، أما العلوم الجزئية فهي التي تنظر في الموجود بحال ما، وهي علماً: العلم الطبيعي الذي ينظر في

الموجود المتغير، وعلم التعاليم الذي ينظر في الكمية مجردة من الهيولي (١٢٠).

ويشير ابن رشد إلى أن أسباب انقسام العلوم النظرية ثلاثة أقسام يعود إلى طبيعة الموجودات التي تنقسم إلى أنحاء ثلاثة، موجودات قوامها هيولي تكون من اختصاص العلم الطبيعي، موجودات لا تظهر في حدودها هيولي، وإن كانت موجودة في هيولي (التعاليم)، موجودات موجودة وجوداً مطلقاً، فيكون النظر فيها لصناعة عامة تنظر في الوجود مطلقاً (١٢١). وهي الفلسفة الأولى أو العلم الأول الذي ينظر في الأشياء المفارقة، والمتقدمة في الوجود على الأشياء غير المفارقة. لذلك يقسم ابن رشد أنواع الفلسفة النظرية ثلاثة أقسام هي: علم الأشياء التعاليمية، وعلم الأشياء الطبيعية، وعلم الأشياء الإلهية (١٢٢) وتتميز الفلسفة الأولى أو علم ما بعد الطبيعة أو علم الإلهيات بأنه:

- ١ - أعم العلوم، لأنه يبحث في أعم العلل، إذ العلل والمبادئ الأولى شاملة لجميع أنواع العلل الأخرى.
- ٢ - أكثر العلوم يقينية؛ لأنه يبحث عن المبادئ الأولى، والمبادئ الأولى أعلى الأشياء درجة في اليقين.
- ٣ - أدنى العلوم لأنه يعطينا علمًا عن العلل الأولى، والعلم بالعدل الأولى أكثر العلوم تجريداً، لأنه يبحث في أكثر الأشياء بعدها عن الواقع، ومن هنا أيضاً كان أصعبها.
- ٤ - أشرف العلوم، لأن موضوعه الأصلي أو النهائي هو أشرف الموضوعات، إذ هو الله.

فلهذه الأسباب كلها كان هذا العلم أول العلوم وأقومها. ولما كان يبحث أيضاً في الله بحسبان أن الحركة تُرَدُّ إليه، وأن كل شيء في الوجود مردّ إليه، سُمِّي أيضاً باسم الإلهيات^(١٢٣)، وعليه تكون الإلهيات جزءاً من علم ما بعد الطبيعة.

وينحصر غرض علم ما بعد الطبيعة في ثلاثة أقسام: القسم الأول: ينظر في الأمور المحسوسة بما هي موجودة، وفي جميع أجناسها التي هي المقولات العشر، وفي جميع اللواحق التي تلتحقها.

القسم الثاني: ينظر في مبادئ الجوهر، وهي الأمور المفارقة، ويعرف أي وجود وجودها، ونسبتها إلى مبادئها الأولى الذي هو الله تبارك وتعالى. ويعرف الصفات والأفعال التي تخصه، ويبين أيضاً نسبةسائر الموجودات إليه، وأنه الكمال الأقصى، والصورة الأولى، والفاعل الأول، إلى غير ذلك من الأمور التي تخص واحداً واحداً من الأمور المفارقة، وتعلم أكثر من واحد منها.

والقسم الثالث: ينظر فيه في موضوعات العلوم الجزئية، ويزيل الأغاليط الواقعية فيها لمن سلف من القدماء، وذلك في صناعة المنطق، وفي الصناعتين الجزئيتين أعني العلم الطبيعي والتعاليمي، وإنما كان ذلك لأنه ليس من شأن العلوم الجزئية أن تصحيح مبادئ علمها، ولا إن تزيل الغلط الواقع فيها - على ما تبين في كتاب البرهان - وإنما ذلك يكون مهمة صناعة عامة هي الفلسفة الأولى، أو صناعة الجدل، إلا أن صناعة الجدل تبطل الأغاليط بأقاويل مشهورة،

والفلسفة الأولى تستخدم الأقاويل الصادقة، وإن كان يلحقها أن تكون مشهورة.

لهذا كان من الضروري لعلم ما بعد الطبيعة تصحيح مبادئ العلوم الجزئية^(١٢٤) ويظهر لنا من مهام علم ما بعد الطبيعة - بوصفه علمًا كليًا - مدى التداخل بينه وبين العلوم الجزئية الأخرى (الطبيعية والتعاليمية)، من حيث الموضوع. ومدى التباين والاختلاف من حيث المنهج، أو من حيث جهة النظر، حيث ينظر العلم الكلى إلى الموجود بالذات، وتتظر العلوم الجزئية إليه بالعرض، فضلاً عن أن العلوم الجزئية ليس من شأنها تصحيح مبادئها، وإنما ذلك من مهام العلم الكلى الذي يصحح هذه المبادئ، ويرهن عليها لأنه علم لا يتقييد بالجزئيات، بل ينظر إلى الوجود بشكل مطلق، لذلك كانت الفلسفة الأولى "موضوعها الوجود المطلق"^(١٢٥)، وغرضها "النظر في الموجود بما هو موجود، وفي جميع أنواعه، إلى أن ينتهي إلى موضوعات الصنائع الجزئية، وفي الواقع الذاتية له، وترقية ذلك إلى أسبابه الأولى، وهي الأمور المفارقة"^(١٢٦).

وفيما يتعلق بمسألة الترتيب في التعلم: فقد كان ابن رشد واضحًا بالنسبة لعلوم المنطق، واستقلالها عن علم ما بعد الطبيعة أو عن العلوم الأخرى، وذلك لأنَّ جعل المنطق هو الذي يقدم فنهج البحث لكل فروع العلم والمعرفة من خارج هذه العلوم نفسها، وذلك لأنَّه آلة (أو أورجانون) أو مدخلًا لها، أو على حد تعبيره "آلات وسبارات وقوانين تحدد الذهن وتحذر من الغلط"^(١٢٧)، لذلك

اعتبر ابن رشد أن علوم المنطق تتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل (١٢٨)، وبدون هذه الآلات لا نستطيع النظر في الموجودات. وأبن رشد في معرض معارضته لافتلاطون حين قدم الأخير الرياضيات في التعلم - يؤكد على ضرورة البدء في التعلم بصناعة المنطق، ثم الانتقال إلى علم الرياضيات على الترتيب الداخلي: علم العدد، ثم علم الهندسة، فعلم الهيئة، فالموسيقى، ثم علم المظاهر، فعلم الأوزان، وبعدها إلى علم الطبيعة، ثم إلى علم ما بعد الطبيعة (١٢٩). لكن تظل العلاقة بين العلم الطبيعي وما بعد الطبيعي غير واضحة تماماً عند ابن رشد، هل هي علاقة صاعدة من الطبيعي إلى ما بعد الطبيعي؟ أم هي نازلة من الإلهي إلى الطبيعي؟ في الواقع أنها صاعدة ونازلة في آن معاً.

بالنسبة لحركة الصعود من الطبيعي إلى ما بعد الطبيعي يؤكد ابن رشد أن علم ما بعد الطبيعة كأنه جاء نتيجة طبيعية للنظر في العلم الطبيعي، فيقول: «لما لاحت في العلم الطبيعي مبادئ أخرى ليست في هيولى، ولا هي موجودة بحال ما (أى أن وجودها ليس وجوداً جزئياً)، بل موجودة وجوداً مطلقاً، كان من الواجب أن يكون النظر فيها لصناعة عامة، تنظر في الوجود مطلقاً» (١٣٠) وكثيراً ما نجد ابن رشد في تفسير ما بعد الطبيعة يشير إلى ما تبين في العلوم الجزئية وخاصة العلم الطبيعي وكأنه يصادر على ما جاء في العلم الطبيعي، أو يخضع علم ما بعد الطبيعة لعلم الطبيعي، حيث صارت المقدمات والنتائج التي وصل إليها العلم الطبيعي هي الطريق الصاعد المؤصل للعلم الإلهي (١٣١).

لكن كيف يتاتي ذلك مع القول بأن البرهان على وجود مبادئ الجوهر الطبيعي هو للفلسفة الأولى^(١٣٣) أو أن البرهان على مبادئ الموجودات إنما هو من علم الفيلسوف الأول، لا من علم صاحب العلم الطبيعي، وأن الطبيعي يضع هذه الأشياء وضعاً أى يتسللها من علم ما بعد الطبيعة، وهو رأى الإسكندر^(١٣٤) وابن سينا.

نقد ابن رشد للإسكندر الأفروبيسي ولابن سينا في مسألة العلاقة بين العلم الطبيعي وما بعد الطبيعة:

لقد ذهب الإسكندر في تفسيره لآراء أرسطو في هذه المسألة إلى الاستناد إلى مبدأ منطقي يقول: "إن كل صاحب صناعة ما، ليس له أن يبرهن أوائل موضوع صناعته"^(١٣٥)، إنما ذلك لصناعة أعم وهي الفلسفة الأولى، غير أن ابن رشد يقبل هذا القول لكنه يصح معناه، فيقول: "ما قيل من ذلك من أنه ليس يمكن لصاحب صناعة من الصنائع أن يتكلّم على أوائل موضوع صناعته، إنما معناه على طريق البرهان المطلق الذي يعطي السبب والوجود"^(١٣٦)، وكان ابن رشد يوضح أن مهمة الفلسفة الأولى هي استخدام البرهان المطلق الخاص بالسبب والوجود، أي أنه "ليس لصاحب الصناعة السفلى أن ينظر في أوائل جنسه على طريق البرهان المطلق". وأما (إنما) على طريق المسير من المتأخرات إلى المتقدمات وهي التي تسمى الدلائل^(١٣٧)، أي من الجزئيات إلى الكليات.

وهنا يوضح ابن رشد الفارق المنهجي بين "البرهان المطلق" وبين "الدلائل" ، أو بين القياس وبين الاستقراء، فالبرهان المطلق "قياس

يقيّنني يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود، إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع^(١٣٧).

أما المنهج الخاص بالعلم الطبيعي فهو منهج الاستقراء الذي يعتمد على الدلائل الحسية، أي (المتأخرات في الوجود)، والمتأخر هو الذي يعطى المتقدم الموضوع الذي ينظر فيه (أي يعطى الوجود) صاعدا منها إلى "المتقدمات"، (المتقدم يعطى المتأخر السبب الذي يجري من الشيء الذي ينظر فيه المتأخر مجرى الصورة) (١٢٨).

ينحصر النقد الرشدي لكل من الإسكندر الأفروديسي وابن سينا في "المعنى" المقصود بأن "الصناعة العامة تتکلف ببيان سائر المبادئ" وأن هذا المعنى يتعلق أساساً "بالمنهج" المستخدم في كل منهما كما يتعلق أيضاً بالتفسير الذي يضعه الشارح للقول المفسّر، لقد أخطأ الإسكندر في فهم ما يقصده أرسطو، وتتابع ابن سينا كلام الإسكندر فاعتقد ابن سينا صحة قول الإسكندر "بأن كل علم لا يبرهن مبادئه" (١٣٩)، وأخذ هذه العبارة على إطلاقها، واعتقد أن مبادئ الجوهر المحسوس، سواء كان أزلياً أو غير أزلي، فإن صاحب الفلسفة الأولى هو الذي يتکلف ببيان وجودها، فقال ابن سينا: إن صاحب العلم الطبيعي يضع وضعاً أن الطبيعة موجودة، وأن صاحب العلم الإلهي هو الذي يبرهن وجودها، ولم يفرق بين الجوهرتين (١٤٠). ويوضح ابن رشد كيف أن العلم الإلهي يتصادر على ما تبين في العلم الطبيعي، وكيف أن زاوية النظر تختلف في كل علم منهما.. فوضّح أن نظر العلم الخاص بعلم ما بعد الطبيعة "هو النظر في مبادئ

الجوهر بما هو جوهر سواء كان أزلياً أو غير أزليٌ^(١٤١)، والعلم الطبيعي أيضاً ينظر في مبادئ الجوهر الأزلي وغير الأزلي لكن نظره فيها بالنحو الذي يخص هذا العلم^(١٤٢)، كما ينظر العلم الإلهي أيضاً في الجوهر الأزلي لكن بالنحو الذي يخصه: مثل كونه جوهرًا وصورة أولى، وغاية أولى، على أن يضع ما تبين في العلم الطبيعي في اعتباره، كما ينظر علم ما بعد الطبيعة أيضاً في الجوهر غير المتحرك، هل هو واحد، أو كثير، وإن كان كثيراً فما الواحد الذي تترقي إليه، وكيفية ترتيب هذه الكثرة عنه، وهكذا ينبغي أن يُفهم اشتراك هذين العلمين، أعني الطبيعي والإلهي في النظر في مبادئ الجوهر أعني أن العلم الطبيعي يبين وجودها من حيث هي مبادئ جوهر متحرك، وصاحب هذا العلم (ما بعد الطبيعي) ينظر فيها بما هي مبادئ الجوهر بما هو جوهر، لا جوهر متحرك^(١٤٣).

وهكذا تصبح علاقة الصعود من الطبيعي إلى الإلهي واضحة عند ابن رشد، حيث "لا سبيل إلى تبين وجود جوهر مفارق إلا من قبل الحركة، والطرق التي يُظن بها أنها مفضية إلى وجود المرك الأول من غير طريق الحركة هي كلها طرق مقنعة، ولو كانت صحيحة وكانت دلائل معدودة من علم الفيلسوف"^(١٤٤) وهذا النص -فيما آرى- إشارة إلى طريقة ابن سينا المقنعة (أى الجدلية) التي تعتمد على الحل الميتافيزيقي لبراهين الواجب والممکن، حيث لا يعتمد ابن سينا الطريق الطبيعي العلمي الذي يبدأ من المحسوس صعوداً إلى الإلهي وهو ما يدعو إليه ابن رشد.

وعلى ذلك يصح ابن رشد ما أشkel من كلام الإسكندر الذي جعل ثامسطيوس يتتجنب الحديث في الموضوع برمته، كما أدى بابن سينا إلى الوقوع في الخطأ^(١٤٥)، وهو أن المقصود بـأيـنـ النـظرـ الطبيعي يأخذ مبادئه من الفلسفة الأولى، أي أنه يأخذ فحسب السبب الصوري والغائي، وليس السبب الهيولاني والمحرك، وإن كانت كلها واحدة بالموضوع فيما يرى ابن رشد- أي أن المبدأ الصوري والغائي والمحرك ليست ثلاثة بالعدد عند ابن رشد وإنما هي واحدة بالموضوع ثلاثة بالقول: فهو من حيث هو محرك بين وجوده في العلم الطبيعي، وأنه في غير مادة، ومن حيث يتسلم العلم الإلهي أن هذا المحرك هو من غير مادة، يبين أنه صورة وغاية لهذا الجوهر المحسوس: لا من جهة ما هو محسوس، بل من جهة ما هو موجود.

فعلى هذا ينبغي أن يُفهم أن مبادئ العلمين مختلفة بالجهة فقط، لا بالوجود^(١٤٦).. وعلى ذلك أيضا ينبغي فهم العلاقة بين الطريق الصاعد والنازل، بين الطبيعتيـاتـ والإلهـياتـ: لذلك يرى ابن رشد أن وظيفة العلم الطبيعي البحث عن السبب المحرك المادي، وهو في الوقت نفسه مبدأ للفحص عن السبيـنـ الـبـاقـيـنـ، أي أن ما تبين في العلم الطبيعي يـُـعدـ مـقـدـمـاتـ لـبـحـثـ فيما بـعـدـ الطـبـيـعـيـ لـذـلـكـ يقول ابن رشد: إذا تأملنا المقدمات التي استعمل في ذلك وجدناها بأعيانها هي التي استعمل في العلم الطبيعي، ولذلك يظهر أن هذا النظر الذي قدم هاهـناـ (فيما بـعـدـ الطـبـيـعـةـ) ليس خاصـاـ بـهـذاـ الـعـلـمـ، وإنـماـ هوـ جـزـءـ

من العلم الطبيعي، ولكن لمقاربة النظرين وضرورة استعمال أحدهما مبدئاً في الآخر ذكر (=أرسطو) بما تبين من ذلك في العلم الطبيعي، لكن قد يفحص عنها فحوصاً أعم من الفحوص الطبيعية ... لذلك يذكر هنا بما تبين من أمر مبادئ الجوهر المحسوس في العلمين جميعاً، ... وذلك أن العلمين متاخمان ومتقاربان جداً، أعني العلم الناظر في مبادئ الجوهر المتحرك بما هو متحرك، والناظر في مبادئه بما هو جوهر. ولذلك قد يمكن أن يستعملها هنا مقدمات أعم من المقدمات التي استعملت في العلم الطبيعي، لكن لا من حيث هو جوهر متحرك، بل من حيث هو جوهر بإطلاق^(١٤٧).

وعلى ذلك يعطي ابن رشد الفلسفة الأولى حق النظر في جميع المبادئ، وكذلك يعطي العلوم الجزئية حق النظر في مبادئها، لكن مع الأخذ في الاعتبار اختلاف جهة النظر. لذلك يرى ابن رشد استحالة أن يكون الموضوع واحداً، والجهة أيضاً واحدة^(١٤٨). لكنه يقول بأن العلاقة بين العلم الإلهي والعلوم الجزئية يحكمها ثلاثة أمور هي:

- ١ - أن تتبادر بالموضوع.
- ٢ - أو تختلف بالجهة وتشترك بالموضوع.
- ٣ - أو تتنظر إدراهما في الشيء من جهة النقصان، والأخرى من جهة الزيادة^(١٤٩).

١ - أما من حيث التبادر في الموضوع، فلا يقتصر التبادر على ما يوجد بين موضوعات الإلهيات واختلافها عن موضوعات الطبيعيات أو الرياضيات^(١٥٠)؛ إنما قد يأتي التبادر أيضاً بين موضوعات

العلم الواحد، مثل ما نجده في الرياضيات بين الهندسة والحساب، فالهندسة تخالف الحساب في الموضوع، لأن موضوع الأولى كمية متصلة، وموضوع الثاني كمية منفصلة، وهنا يرى ابن رشد أن موضوعاتهما "مختلفة في الطبيعة" (١٥١)، لذلك ليس يمكن "أن ينقل البرهان فيها من واحدة إلى أخرى" (١٥٢)، والسبب في ذلك أن "ذات العدد مبادلة لذات العظم" (١٥٣)، أي أن الحساب يخالف الهندسة، الأول كمية منفصلة، والأخرى متصلة، لكن إذا كان الاختلاف في الموضوع يؤدي إلى الاختلاف في الأسباب، وإذا اختلفت الأسباب تختلف المسببات، وكانت المطلوبات هي المسببات، وجب ألا تشتراك صناعتان أصلًا في المطلوب من المطالب الذاتية (١٥٤)، لكن تظل فكرة "المساواة" نفسها مطلوبة في العدد والعظم، أي في الحساب والهندسة، أي أن هاهنا مطلوبات عامة لأكثر من صناعة حتى لو اختلفت في الموضوع. كيف يحل ابن رشد هذه المسألة؟

٢- في هذه الحالة ينتقل إلى **الاشتراك في الموضوع مع الاختلاف في الجهة**. ويحل المسألة استناداً إلى أنه إذا كانت فكرة "المساواة" أصبحت موضوعاً مشتركاً بين الحساب والهندسة، فينبغي النظر إليها باعتبارها من المقدمات العامة المشتركة بينهما، والمقدمة التي تكون مشتركة لأكثر من صناعة واحدة واحدة ليست "مقدمة واحدة بالمعنى، وإنما هي واحدة باللفظ" (١٥٥). لكن كيف يكون المطلوب واحداً باللفظ مختلفاً بالمعنى؟ إن ذلك يرتبط بطبيعة الصناعة نفسها فالمساواة في الحساب مثلاً لا ينبغي أن يتعدى معناها طبيعة

العدد نفسه، كذلك يجري الأمر في سائر البراهين الموجودة في صناعة صناعة، أي يكون البرهان من طبيعة الصناعة نفسها، لذلك يفرق ابن رشد بين نوعين من البراهين: الأول: البرهان على الإطلاق، يريد بالإطلاق أن يكون المطلوب واحداً بعينه من جميع الجهات، والثاني: البرهان على جهة ما: أي أن يكون واحداً بالموضوع، مختلفاً بالجهة^(١٥٦).

فالبرهان المطلق هو الذي يعطى السبب والوجود، والبرهان على جهة ما هو الذي يعطى الوجود فقط، أو السبب فقط، إذا كان الموجود معلوماً^(١٥٧) فإذا كان المطلوب واحداً في صناعتين، فإنه يكون على وجهين: أحدهما أن يبين كل واحد منهما ذلك المطلوب بعينه، وذلك بجهتين مختلفتين، مثل أن يبين صاحب علم النجوم أن القمر كُرى من قبل أن ضوءه يتزيد بشكل هلامي، ويعطى صاحب العلم الطبيعي السبب في كُريته من قبل أنه جُرم لا ثقيل ولا خفيف^(١٥٨). وهناك وجه آخر للتعاون بين الصناعتين على مطلوب واحد، فتبين أحدهما وجوده، وتعطى الثانية للأخرى سبب الوجود. وبذلك يكون ابن رشد قد فصل كيف يكون الخلاف بين المطلوب في علمين مختلفين يتم على جهة التعاون، أي أن يتعاون العلمان على مطلوب واحد، وذلك بأن يبين أحدهما الوجود ويبين الآخر سبب الوجود.

٣- وبالنسبة للوحدة في الموضوع نفسه، والاختلاف من جهة الزيادة والنقصان، مثل علم المناظر مع علم الهندسة، فإن علم المناظر

يقع تحت علم الهندسة، إذ تنظر الهندسة في الخط من جهة النقصان، أي من جهة ما هو خط، وينظر علم المناظر فيه من جهة الزيادة، أي من جهة ما هو خط شعاعي. ولذلك يأخذ صاحب المناظر كثيراً من نتائج الهندسة فيضعها حدوداً وسطى في براهين الأسباب عنده، وذلك لأن الهندسة (وهي العلم الأعلى) تعد بمنزلة الصورة للعلم الأسفل (المناظر)، وهنا تصبح النتائج في علم ما سبباً لما تبين وجوده في العلم الأسفل، وهذا ما يحدث في علم تأليف اللحون مع علم العدد، وعليه يدخل علم اللحون (الموسيقي) تحت علم العدد (١٥٩).

وما يهمنا في تصنيف ابن رشد هو علاقة التعاون بين العلوم المختلفة، وعلى مستوى أجزاء العلم الواحد. فيتم التعاون على بيان الشيء الواحد بعينه بين العلوم بأن يعطى أحد العلوم الوجود، ويعطى العلم الآخر السبب، وهو صنفان: أحدهما: الصنائع النظرية التي بعضها تحت بعض، والصنف الثاني: الصنائع العلمية والعملية التي تنظر في شيء واحد، لكن بجهتين مختلفتين: مثل صناعة الموسيقى العملية والعلمية؛ فإن العملية تعطى العلمية المبادئ التي فيها تنظر العملية. والعلمية تعطى العملية أسباب تلك المبادئ (١٦٠).

وهناك نوع آخر من التعاون بين الصناعة السفلية والعلمية، مثل التعاون الذي بين صناعة التعاليم والعلم الإلهي. وذلك أن الطبيعة تعطى لصاحب الإلهي أن هنا هنا موجودات (*) مفارقة للمواد، والتعاليم يعطى عددها من قبل إعطاء الحركات. والإلهي ينظر في

جواهرها وجميع ما يلحقها. وكذلك كثير من الأمور التي يقررها **العلم الإلهي يطأها بما ثبّن في العلم الطبيعي**^(١٦١). على أنه ينبغي أن ندرك نوع التعاون بين العلم الأعلى والعلم الأسفل، فالأخير يعطي وجود الشيء، والعلم الأعلى يعطي معرفة سبب ذلك الوجود، وإذا كانت العلوم التي تتعاون على معرفة وجود الشيء وسببه هي العلوم المرتبة بعضها تحت بعض؛ غير أنه يوجد مثل هذا التعاون بين بعض العلوم من غير أن يكون بعضها داخلاً تحت بعض، مثل ما يوجد بين علم الطب وبين علم الهندسة؛ فإن الطبيب يَنْبَئُ أن الجرح المستدير أصعب في الشفاء، والمهندس يعطي سبب الصعوبة، وهو لأن الشكل المستدير يَعْدِم الزوايا التي يَسْهُلُ من قبلها الالتحام، أو عظم الجسم الذي يَنْبَتُ فيه، لأنَّه قد بينَ الهندسون أنَّ الجسم المستدير يَسْعُ أَكْبَرَ من الجسم غير المستدير اللذين يَتَسَاوِي محيطُهما^(١٦٢).

نخلص مما سبق: أن دراسة تصنيف العلوم غاية في الأهمية لفهم حقيقة المنهج والمذهب في أن معاً عند أى فيلسوف، ويتميز تصنيف العلوم عند ابن رشد بما يلى:

- * جعل المنطق آلة للعلوم ومدخلاً لها جميعاً.
- * ميّز بين المنطق العام، والمنطق الخاص بكل علم^(١٦٣)، أو بالأحرى بين المنهج الخاص بالفلسفة، والمنهج الخاص بكل علم، بين "الجهة المطلقة" للنظر في الموجودات بما هي موجودات، وهو نظر الفلسفة الأولى التي تنظر في الأنواع الكلية. وبين نظر العلوم

الجزئية الذي هو النظر في الأسباب العلمية. لذلك أصبحت الفلسفة تنظر للأشياء نظرة تختلف عن نظرة العلوم الجزئية، من هنا يأتي التفاضل بين العلوم، مع إقرار التعاون والتدخل فيما بينها، وذلك لاختلاف طبيعة كل جنس من جنس العلوم عن الآخر بحسب موضوع كل علم، وبحسب جهة النظر إلى الموضوع، الذي ينعكس بدوره على طابع البرهان ونوعه في كل علم.

وإذا كان ابن رشد ينظر للعلاقة بين العلوم على أنها علاقة تعاون، وعلاقة تداخل، علاقة زيادة ونقصان، أو علاقة جنس بأنواعه وفصوله.. أو علاقة المادة بالصورة، فإن ما يهمنا هنا هو الناحية المنهجية، هل تتأسس الإلهيات على البرهان؟

٦ - مصادرات المنهج:

المصادرات: postulates. المصادر هي قضية ليست بيّنة بنفسها، كما لا يمكن البرهنة عليها، ولكن يُصدر عليها، أى يُطالب بالتسليم بها، لأنّه من الممكن أن نستنتج منها نتائج لا حصر لها، دون الواقع في إحالة. فصحتها إذ تستبين من نتائجها (١٦٤).

والمصادر عند ابن رشد "يتسلّمها المتعلّم من المعلم، وعندّه علم بخلافها" (١٦٥).

والمصادر التي أكدّ عليها ابن رشد هي "السببية"، أى ضرورة ارتباط الأسباب بمسبياتها، في مقابل رأى الأشاعرة والغزالى القائم على نفي الضرورة بين الأسباب والمسبيات، وهو رأى، من وجهة نظر

ابن رشد، " مضاد للشريعة والحكمة معاً" (١٦٦)، والقول بالسببية، عند ابن رشد، يقتضي أسبقية فكرة "الضرورة" الرابطة بين الأسباب ومسبياتها، لذلك فهناك أسباب "محسوسة فاعلة، " وضرورة" معقولة رابطة بين هذه الأسباب والمسبيات. ويعيّب ابن رشد على المتكلمين إنكار الأسباب المحسوسة الفاعلة، وإنكار الضرورة المعقولة بين الأسباب والمسبيات" (١٦٧).

كما أن الأسباب المحسوسة التي تفترض الرابطة الضرورية، تفترض أيضاً فكرة "النظام" و"الاطراد" في الواقع، أي أن العلاقة الضرورية تفترض الثبات والاحتمالية، وتنفي الإمكان واللاحتمالية.. لذلك فإن أي قول بالإمكان، وجواز وقوع ما هو ضروري الواقع هو نسف للنظام، ونسف للعلم، وللحكمة، وعليه فإن قول الغزالى (والمتكلمين من الأشعرية) بنفي الضرورة بين الأسباب ومسبياتها، هو اعتراف من ابن رشد بهدم إلهيات الفلسفه، أو بالتحديد هدم النسق الفلسفى الأرسطى بأكمله. ومن هنا نفهم الحملة القوية التي شنّها ابن رشد على الغزالى لأنه أنكر الضرورة، أو التلازم الضروري بين الأسباب ومسبياتها حيث يقول الغزالى في "تهافت الفلسفه":

"الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا، وما يعتقد مسببا، ليس ضروريًا عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، إن إثبات أحدهما لا يتضمن على الإطلاق إثبات الآخر، ولا نفي أحدهما يتضمن على الإطلاق نفي الآخر، وليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر" (١٦٨)، فالعلاقة

بين الأسباب والمسبيبات، أو العلل والمعلولات هي نوع من الاقتران الذي استقر في الذهان باطراد العادة نتيجة المشاهدة الحسية، التي تعود الإنسان على مشاهدتها، أي نتيجة خبرة حسية.

والخلاف بين ابن رشد والغزالى، يتلخص في أن نفي الضرورة عند الغزالى يعني: نفي طبائع الأشياء، وبالتالي نفي معرفتها، ونفي العلم، ونفي مبدأ عدم التناقض في مفهومه الوجودى، أي أن تصور الغزالى لا يعقل لأنّه يناقض طبيعة العقل الإنساني من حيث أنه يهدم مبادئ المنطق الشامل للوجود والمنطق الغائى عند أرسطو^(١٦٩)، لذلك يقول ابن رشد فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل. وصناعة المنطق تضع وضعاً أن هاهنا أسباباً ومسبيبات، وأن المعرفة بتلك المسبيبات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها. فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورافع له، فإنه يلزم إلا يكون هنا شيء معلوم أصلاً علماً حقيقياً، بل إنّ كان فمظنون، ولا يكون هنا برهان ولا حدّ أصلاً. وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التي منها تاتلف البراهين، ومن يضع أنه ولا علم واحد ضروري، يلزم منه إلا يكون قوله هذا ضرورياً^(١٧٠).

إذن يعترف ابن رشد بأن الغزالى ينفي العلم الضروري ويقول بالظن والاحتمال.

إلى هذا الحد فإن موقف الغزالى يعدّ تهديداً صريحاً لما يحرص عليه ابن رشد من إقامة الإلهيات على نسق معرفي محدد بالعلمية السببية المرتبطة بنظام العالم، والعلمية الغانية التي تحكم العقل

والعلم والوجود، وجميع الموجودات الموجهة نحو غاياتها، وصولاً إلى الغاية الأسمى طبقاً للمفهوم الأرسطي.

لقد احتل الهجوم الرشدي على الأشعرية والغزالى، بسبب هذا الموضوع، مساحة كبيرة في مناهج الأدلة^(١٧١) وفي تهافت التهافت^(١٧٢) وغيرهما. غير أن ما أود الإشارة إليه أن الغزالى في كتابه "تهافت الفلسفه" كان ينفي الضرورة لأسباب يراها البعض دينية، وإن كان هذا حقاً، فهذا لا يمنع من القول بأن عرضه لهذه المسألة كان عرضاً عقلياً تماماً، يعتمد فيه على النقد العلمي الموجه أساساً للناحية المنهجية المتعلقة باستخدام البرهان في مجال الإلهيات. وابن رشد يدرك تماماً أن الغزالى يُمجد دور العقل، ودور المنطق، وأنه لم يرفع الأسباب الفاعلة في الأشياء، بل يردها إلى الله. كما أن ابن رشد نفسه ينتهي إلى الارتفاع بالأسباب إلى الله أيضاً، إذ يقول: "وأما الذي قاد المتكلمين من الأشعرية إلى هذا القول، فهو الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية التي ركبها الله تعالى في الموجودات التي ها هنا، كما ركب فيها النفوس وغير ذلك من الأسباب المؤثرة، فهربوا من القول بالأسباب لئلا يدخل عليهم القول بأن ها هنا أسباباً فاعلة غير الله. وهيئات! لا قائل لها هنا إلا الله. إذ كان مخترع الأسباب، وكونها أسباباً مؤثرة، هو بإذنه وحفظه لوجودها"^(١٧٣).

وبالطبع علينا لا ننخدع بعبارات ابن رشد من مثل "الاختراع" و"حفظ الوجود"، لأن القارئ لهذه المعانى في مناهج الأدلة، سيجد

أنها تختلف في معانيها بما ي قوله في تفسير ما بعد الطبيعة؛ حيث لا يعني الاختراع إلا "التحريك" بالمعنى الأرسطي، ولا يعني حفظ الوجود إلا نظرية العشق الأرسطية.

وابن رشد لا ينفي فاعلية الله، ولا ينفي أنه مخترع الأسباب، بل يؤكد هذه الفاعلية، وكون الأسباب مؤثرة بقوة إلهية؛ وذلك في شرحه لعلم الطبيعة عند أرسطو (كتاب السماء والعالم) عند الحديث عن الأمر الخاص بتسخين الكواكب والشمس عن طريق الإضاءة، فإنه يردّ قوة التسخين الموجودة في الضوء إلى الله، حين قال: "وأما الأمر الخاص بتسخين الكواكب والشمس فهي الإضاءة؛ فإنه يظهر أن الضوء بما هو ضوء، عندما ينعكس يسخن الأجسام التي لدينا بقوة إلهية" (١٧٤).

وإذا كان ابن رشد يرى أن نفي الأسباب الطبيعية يؤدي إلى القول بالصدفة، لأن أحد الجائزين هو أحق أن يقع عن الاتفاق منه أن يقع عن فاعل مختار (١٧٥)؛ فإن الغزالى لم يقصد من هجومه على الفلاسفة إلا تأكيد حرية الإرادة لله سبحانه وتعالى، كما لم يكن يقصد نفي النظام في الموجودات، لأن نفي فكرة الضرورة في مجرى الأحداث لا يعني نفي النظام، والغزالى يدرك هذا المعنى تماماً، بل إنه قد صاغ ما يمكن أن يؤدي إليه نفي الضرورة من حالات شنيعة تجعل العلم مستحيلاً، وتجعل العالم بلا نظام، صاغ هذا النص ضد نفسه، وهو نص شديد الدقة والعمق، يردّ به على من يعتقد أن قوله يلغى النظام والعلم (١٧٦)، بل ما يؤكد الغزالى من موقفه، هو نفس

ما أكده هيوم (فيما بعد) من تأسيس العلم على العادة والقول بالاحتمال في الأمور الطبيعية. مع تأكيد أن الغزالى يؤكّد الضرورة المعرفية في الرياضيات والمنطق، ولم يقل أحدّ بأنّ نفي الضرورة عند هيوم، هو نصف للعلم، بل أنّ موقف هيوم الشكّي هو الذي أيقظ كانط من سباته ليعيد النظر من جديد في حدود العقل في مجال الإلهيات (الميتافيزيقا) وهو عين ما كان يهدف إليه الغزالى (*). أما مسألة نفي العلم التي أكّدّ عليها ابن رشد، في موقف الغزالى، لا تعنى إلا نفيه بالمعنى الأرسطي، مما يعني أنّ موقف الغزالى يعده ثورة على المنطق الأرسطي في حالة تطبيقه على الإلهيات، ويعنى في الوقت نفسه أنّ معرفة الطبيعة (موجودات العالم) تظل ممكّنة رغم انعدام ضرورة الرابطة السببية، وأساس هذه المعرفة الاعتقاد والعادة (١٧٧)، على ما أثبت هيوم في الفكر الحديث، حين نقد مبدأ العلية بردّها إلى التماقّب الزماني، الذي يجعلها عادة تجريبية لا أكثر ولا أقل (١٧٨)، فهو بذلك قد أثبت لنا أهمية الاختيار المنهجي عند الفلاسفة.. وليس لقائل أن يقول أن هيوم يشبه الغزالى في بعض العبارات، ولكنّهما يختلفان من حيث المنطق والغاية. فهيوم لا ينقد العلية لحساب الإيمان، بل من أجل تصور معين للمنهج العلمي (١٧٩)، وفيما أرى أن الغزالى أيضا قد نقد العلية من أجل تصور معين للمنهج العلمي بجهة ما؛ تصور يرى أن ما اشتربطه الفلاسفة في قسم البرهان من المنطق... لم يتمكّنا من الوفاء بشيء منه في طوّهم الإلهيّة (١٨٠)، وهي مسألة منهجية علمية أثبتتها كانط

فيما بعد، وما يهمنا الآن التأكيد على حق كل فيلسوف في أن يختار مصادراته، وإذا كانت المصادرية عند ابن رشد يتسلمها المتعلم من المعلم، وعنه علم بخلافها.. فما الذي يمنع أن يتبنى الآخر خلافها؟.

الهوامش

(١) راجع: علم الطبيعة لأرسطو طاليس، ترجمه عن الإغريقية إلى الفرنسية بارتلمني سانتهيلير، ونقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٣٥، والكتاب يناقش مبادئ الموجود، والنظريات المختلفة التي أثيرت حول مبادئ الموجود نظريات الطبيعيين الأوائل ونظرية أفلاطون وغيرها من نظريات، ويجعل أرسطو المعنى العام لعلم الطبيعة إنما هو نظرية "الحركة" وما يرتبط بها من نظريات أخرى عن اللامتناهى والمكان والزمان وهي المبادئ التي تقتضيها الحركة. ومن الجدير بالذكر أن أرسطو يطلق على كتاب الطبيعة "كتاب الحركة" وذلك في إشارة ذكرها في كتابه "الكون والفساد"؛ راجع: "الكون والفساد" لأرسطو طاليس، ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية، بارتلمني سانتهيلير، ونقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة سنة ١٩٣٢، ص ١٣٢.

(٢) لقد أبطل أرسطو مشكلات زينون الإيلي ضد الحركة. راجع: علم الطبيعة لأرسطو طاليس.

(٣) أنظر: كتاب السمع الطبيعي ضمن رسائل ابن رشد (ست رسائل: السمع الطبيعي، السماء والعالم، الكون والفساد، الآثار العلوية، كتاب النفس، ما بعد الطبيعة) الطبعة الأولى، حيدر آباد، سنة ١٩٤٧م، ص ٢٠-٢١. وكذلك علم الطبيعة لأرسطو طاليس، ترجمة بارتلمني سانتهيلير، ص ٢٢.

(٤) أنظر: المجلد الثاني، نشرة بويع، ص ٤٧٣-٥١٥.

(٥) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الأول، ص ٢٥١.

(٦) المصدر السابق، المجلد الثالث، ص ١٤٠٠.

(٧) المصدر السابق، المجلد الأول، ص ١٣٥.

(٨) تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الأول، ص ٢٤.

(٩) المصدر السابق، ص ٢٥.

(١٠) المصدر السابق، ص ٤١.

(١١) د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو، ص ٧٧.

(١٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(١٣) المرجع السابق، ص ١٤٢.

(١٤) راجع على سبيل المثال، انتقادات كارل بوير للوضعية المنطقية، د. يعني طريف الغولى: فلسفة كارل بوير منهج العلم.. منطق العلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٨٩.

وأيضاً د. مصطفى النشار، نظرية العلم الارسطية، دار المعرفة، ص ٢٢٩.

(١٥) انظر د. مصطفى النشار، المرجع السابق، ص ٢٣٠.

(١٦) Collingwood, R. G., *An Essay on Metaphysics*, Clarendon Press Oxford, ed., 1962 PP. 38-40.

(١٧) Ibid.

(١٨) راجع: د. علي حسين الجابري: "منطق المقولات عند ابن رشد بين النص الأرسطي والإنجاز العربي" ، بحث ضمن: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، المجلد الثاني، ص ص ١٤٩-١٨٨.

(١٩) ابن رشد تلخيص كتاب المقولات، حققه د. محمود قاسم، مراجعة تشارلس بتروبرث، ود. أحمد هريدي، وأيضاً ذكرها في تلخيص ما بعد الطبيعة، نشرة عثمان أمين، وفي تفسير ما بعد الطبيعة نشرة بويع.

(٢٠) راجع تلخيص ما بعد الطبيعة، نشرة عثمان أمين، ص ص ١١-١٢، يشير ابن رشد إلى معانٍ الجوهر المختلفة عند الفلاسفة والمتكلمين وعند الجمهور.

(٢١) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الأول، ص ٢٠٥.

(٢٢) راجع: د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو، ص ص ٨٤-٨٧، ٩٤-٩٧.

(٢٣) المرجع السابق، ص ص ١٤٢.

(٢٤) وقد لاحظ الشاعر العربي القديم هذه المقولات في هذين البيتين.
زيد، الطويل، الأزرق، ابن برمك . . . في داره، بالأمس، كان متكرّ
في يده سيف، لواه، فالتوى . . . فهذه العشر المقولات سوا
د. إمام عبد الفتاح إمام، محاضرات في المنطق، ص ٩١.

(٢٥) ابن رشد. تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الأول، ص ص ١٩١-١٩٠.

(٢٦) راجع: د. محمد المصباحي، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، دار الطبيعة،
بيروت، طبعة أولى، سنة ١٩٩٨، ص ١٥٧.

(٢٧) د. على حسين الجابري، منطق المقولات عند ابن رشد... ص ١٨٠.
ragu: قائمة المقولات الكانتية والهيجلية، في كتاب د. إمام عبد الفتاح
‘محاضرات في المنطق’، ص ص ٩٥-٩٦.

(٢٨) كولنجوود، المنهج الفلسفى، ص ٢٢٥.

(٢٩) راجع د. عبد الرحمن بدوى، منطق أرسسطو.

(٣٠) وتمثل ذلك في رسائل الحدود والرسوم التي وضعها العرب. راجع في
ذلك: د. عبد الأمير الأعسم: رسائل منطقية في الحدود والرسوم للفلاسفة
العرب: ابن حيان- الكندي- الخوارزمي- ابن سينا- الغزالى. دار المناهل،
بيروت، لبنان، طبعة أولى، سنة ١٩٩٢ م.

(٣١) راجع: د. فاطمة إسماعيل: التفكير الفلسفى عند ركي نجيب محمود منهج
وتطبيقه، الناشر: مكتبة الأسرة، ٢٠١٢، ص ١٧٦ فما بعدها.

(٣٢) الحدود والرسوم للكندي، ضمن رسائل منطقية في الحدود والرسوم
للفلاسفة العرب... د. عبد الأمير الأعسم، ص ٦١.

(٣٣) الحدود لابن سينا، ضمن المرجع السابق، ص ١١٢.

(٣٤) المراجع السابق، صن ص ١١٤-١١٥.

(٣٥) المراجع السابق، ص ١٧٢، وأيضاً: معيار العلم، نشرة سليمان دنيا.

(٣٦) الحدود لغزالى، المراجع السابق، ص ص ١٥٢-١٧٦. وكذلك معيار العلم.

(٣٧) د. عبد الرحمن بدوى، أرسسطو، ص ٨٢.

(٣٨) الحدود الفلسفية لخوارزمي؛ ضمن رسائل منطقية في الحدود والرسوم

للفلسفه العرب... د. عبد الأمير الأسم، ص ٩٥.

(٤٩) ما بين الأقواس من تلخيص النفس، ص ص ٢٠٢.

(٤٠) راجع: د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي ج ١، ص ص ١١٦-١٢٠ و كذلك د. فاطمة إسماعيل: التفكير الفلسفى عند زكي نجيب محمود منهج و تطبيقه، ص ١٧٨ فما بعدها.

(٤١) د. زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، طبعة أولى، سنة ١٩٥٨، ص ١٨.

(٤٢) د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، ج ١، ص ١١٦.

(٤٣) يفرق ابن سينا بين الحد و معنى الاسم، عند حديثه عن حد الجن، يعقب بقوله وليس هذا حد بل معنى اسمه. راجع: الحدود لابن سينا، ضمن رسائل منطقية في الحدود والرسوم، ص ١٢٧، وكذلك يميز الغزالى بين الاسم والحد والرسم. راجع: الحدود للغزالى، ضمن المراجع السابق، ص ١٥٨.

(٤٤) د. مصطفى النشار، نظرية العلم الأرسطية، ص ١٠٠.

(*) من الجدير بالذكر أن جابر بن حيان يرى فساد وقبح ونقصان منزلة المعتقد في تعريف أرسطو للنفس، ويضع حدًا للنفس يقول فيه إنها جوهر إلهي محبي لل أجسام التي لا بستها متضمن بملابسها إياها. ويعلق بقوله: فانظر يا أخي كم بين الحدين من الفرقان في الدلالة على جوهر النفس" ويتبين من تعريف جابر بن حيان غلبة الاتجاه الديني على تعريفه (راجع: الحدود لجابر بن حيان، ضمن رسائل منطقية في الحدود والرسوم، ص ٥٥).

(٤٥) راجع ابن رشد: تلخيص النفس، ص ٤٨.

(٤٦) راجع د. زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، ص ص ١١٥-١٢٠.

(٤٧) د. محمد مهران رشوان، دراسات في فلسفة اللغة، دار قباء، سنة ١٩٩٨، ص ٧.

(٤٨) انظر: المراجع السابق، ص ١٤ فما بعدها.

(٤٩) تفسير ما بعد الطبيعة، ج ٢، ص ٤٧٣ فما بعدها.

(٥٠) المصدر السابق، ص ٤٧٣.

(٥١) المصدر السابق، ص ٤٧٥.

(٥٢) راجع: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٨ فما بعدها.

(٥٣) راجع المصدر السابق، ص ١٠، وص ١٩.

(٥٤) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ح ٣، ص ١٤٠٠.

(٥٥) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٨.

(٥٦) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٨، أيضاً تهافت التهافت، ص ١٨٤، ٢٢٧.

(٥٧) المصدر السابق، ص ٨.

(٥٨) المصدر السابق، ص ١٢.

(٥٩) تفسير ما بعد الطبيعة، ح ٣، ص ١٤١٨.

(٦٠) المصدر السابق، ص ٦٧.

(٦١) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٦١.

(٦٢) المصدر السابق، ص ٤٤.

(٦٣) المصدر السابق، ص ٤٥.

(٦٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٦٥) أنظر المصدر السابق، الموضع نفسه.

(٦٦) انظر، د. زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، ص ١٢٠.

(٦٧) ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في العبارة، تحقيق: د. محمد سليم سالم، ص ١٥.

(٦٨) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٦٩) المصدر السابق، ص ١٦.

(٧٠) المصدر السابق، ص ١٧.

(٧١) د. زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، ص ١٢١.

(٧٢) تلخيص العبارة، ص ٢٧.

(٧٣) المصدر السابق، ص ٢٧، ٢٨.

(٧٤) المصدر السابق، ص ٢٩، ٣٠.

(٧٥) ابن رشد، تلخيص السفسطة، تحقيق محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، القاهرة، سنة ١٩٧٣، ص ٦.

(٧٦) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٧٧) المصدر السابق، ص ٩.

(٧٨) ابن رشد، تلخيص النفس، تحقيق الفرد عبرى، ص ١٢٦.

(٧٩) تفسير ما بعد الطبيعة، ح١، ص ٢٦١.

(٨٠) المصدر السابق، ص ٢٥٦.

(٨١) المصدر السابق، ح١، ص ٧٠.

(٨٢) تلخيص ما بعد الطبيعة، ح١، ص ١٢٢.

(٨٣) تفسير ما بعد الطبيعة، ح٢، ص ١٥٤٢.

(٨٤) ابن رشد، تلخيص البرهان، نشرة د. محمود قاسم، ص ١٧٢.

(٨٥) المصدر السابق، ص ١٧٤.

(٨٦) المصدر السابق، ص ١٧٣.

(٨٧) راجع: ابن رشد: تلخيص كتاب أرسطوطاليس في العبارة، ص ١٥.

(٨٨) المصدر السابق، ص ٧٦.

(٨٩) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٩٠) ابن رشد: تلخيص كتاب أرسطوطاليس في العبارة، ص ٧٧. راجع أيضاً ص ٧٩، ٩١، ١٨٢، ١٨٤، ١٨٥، ١٩٨ تأكيد تطابق الكلام "ما عليه الوجود خارج النفس".

(٩١) راجع تلخيص كتاب المقولات، ص ٧٧ فما بعدها، حيث يخبر ابن رشد بأحوال ما للموجودات من جهة دلالات الألفاظ عليها. انظر أيضاً تلخيص العبارة، ص ٧٢ فما بعدها.

(٩٢) تلخيص البرهان، ص ٧٨.

(٩٣) علم الفلك، تاريخه عند العرب في العصور الوسطى، روما، سنة ١٩١١م، ص ٢٠٧.

(٩٤) انظر في ذلك: د. محمد مهران رشوان: المدخل إلى المنطق الصورى، دار

قباء، سنة ١٩٩٨ـ، ص ٥٢ فما بعدها، أيضاً د. عزمي إسلام: دراسات في المتنق، مع نصوص مختارة، طبعة الكويت، سنة ١٩٨٥. أيضاً د. محمود فهمي زيدان: المتنق الرمزي نشأته وتطوره، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، سنة ١٩٨٩.

(٩٥) انظر: د. محمد مهران، المدخل إلى المتنق الصوري، ص ٤٩-٥٩، ص ١٧ فما بعدها.

(٩٦) انظر: د. حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، دار الثقافة العربية، القاهرة، ص ٢٢-٣٤.

(٩٧) راجع: د. عبد الرحمن بدوي: أرسطو، ص ٥٤ فما بعدها.
أيضاً د. إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الفلسفة، مؤسسة دار الكتب، الكويت، ط٦، ص ١٢٩ فما بعدها.

(٩٨) راجع: د. عاطف العراقي: تصنیف العلوم عند العرب، بحث ضمن مجلة دراسات عربية وإسلامية، إشراف د. حامد طاهر، العدد /١١، سنة ١٩٩٢، ص ٢٢ فما بعدها.

كذلك: د. فاطمة إسماعيل: منهج البحث عند الكندي، ص ٨٦ فما بعدها.

(٩٩) راجع: د. إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الفلسفة، ص ١٢٠-١٢١.

(١٠٠) د. عاطف العراقي: تصنیف العلوم عند العرب، مجلة دراسات عربية، ص ٢٤.

(١٠١) جابر بن حيان: كتاب الحدود ضمن مختارات بول كراوس، طبعة القاهرة، سنة ١٢٥٤هـ، ص ٩٧ فما بعدها.

أيضاً د. جلال محمد عبد الحميد موسى: منهج البحث العلمي عند العرب في مجال العلوم الطبيعية والكونية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، سنة ١٩٨٢، ص ٥٩ فما بعدها.

(١٠٢) يذهب بعض الباحثين إلى أن تصنیف الكندي لا يخالف التصنیف الأرسطي (د. جلال محمد عبد الحميد موسى، منهج البحث العلمي عند العرب ... ص ٦٦).

(١٠٢) راجع بالتفصيل د. فاطمة إسماعيل، منهج البحث عند الكندي، ص ١١٢-٨٥.

(١٠٤) راجع. إحصاء العلوم للفارابي، تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، ط٢، سنة ١٩٤٩.

(١٠٥) انظر رسائل إخوان الصفا، خير الدين الزركلي، القاهرة سنة ١٩٢٨، ح١ الرسالة السابعة.

(١٠٦) راجع مفاتيح العلوم، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط٢، سنة ١٩٨١.

(١٠٧) راجع تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ط أولى، القاهرة، سنة ١٩٠٨.

(١٠٨) انظر مقاصد الفلسفة تحقيق محي الدين الكردي، ط٢، سنة ١٩٣٦، المطبعة المحمدية التجارية بالأزهر، طبعة أخرى تحقيق د. سليمان دنيا سنة ١٩٦١.

(١٠٩) راجع: مقدمة ابن خلدون.

(١١٠) راجع د. جلال محمد عبد الحميد موسى، منهج البحث العلمي عند العرب ... ص ٨٠.

(١١١) طاش كبرى زادة، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ح١، ص ٢٢٤، عن المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(١١٢) د. عاطف العراقي: تصنيف العلوم عند العرب، مجلة دراسات عربية، ص ٥٥.

(١١٣) تلخيص ما بعد الطبيعة، نشرة عثمان أمين، ص ١ فما بعدها.

(١١٤) ابن رشد: شرح البرهان لأرسطو، وتلخيص البرهان، حرقه وشرحه وقدم له د. عبد الرحمن بدوى، ط أولى، الكويت ١٩٨٤.

(١١٥) تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، المجلد الأول، ص ٢٩٦-٤٧٢.

(١١٦) المصدر السابق، المجلد الثاني، ص ٦٩٧-٧٤٢.

(١١٧) المصدر السابق، المجلد الثالث، ص ١٢٩٣-١٧٣٦.

(١١٨) ابن رشد: الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله عن العبرية د. أحمد شحلان، مع مدخل ونقدمة تحليلية للدكتور عبد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة مؤلفات ابن رشد (٤)، طبعة أولى سنة ١٩٩٨، ص ١٦١.

(١١٩) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة، نشرة عثمان أمين، ص ١ و ص ٢.

(١٢٠) المصدر السابق، ص ١، ٢.

(١٢١) المصدر السابق، ص ٢. راجع أيضاً تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد ٤، ص ٧١.

(١٢٢) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ٢، ص ٧١١-٧١٢.

(١٢٣) د. عبد الرحمن بدوى، أرسطو، ج ٥، ص ٩٥، راجع: تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ٢، ص ٧١١-٧١٢.

(١٢٤) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٥-٦.

(١٢٥) المصدر السابق، ص ٢.

(١٢٦) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(١٢٧) المصدر السابق، ص ٣٤، ٣٥.

(١٢٨) فصل المقال، مركز دراسات الوحدة الغربية، ص ٨٨.

(١٢٩) ابن رشد، الضروري في السياسة، ص ١٦١، ١٦٢.

(١٣٠) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٢.

(١٣١) انظر على سبيل المثال: تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الأول، صفحات: ٨، ٨، ١٢، ١٥، ٢١، ٢٢، ٢٢، ٥٢، ٧١، ١١٢، ١١٧، ١٤٦، ١٤٦، ١٦٢، ١٦٢، ٢٤٠، ٢٧٢، ٢٧٢، ٣٣٩، ٣٣٩، ٤٧٢.

وأيضاً مقالة الخام المجلد الثالث صفحات: ١٥٠، ١٥٠، ١٥٢٤، ١٥٢٤، ١٥٥٨، ١٥٥٨، ١٥٦٠، ١٥٦٠، ١٥٦٢، ١٥٦٢، ١٥٦٨، ١٥٦٨، ١٥٧٨، ١٥٧٨، ١٥٩٤، ١٥٩٤، ١٦٠٠، ١٦٠٠، ١٦١٢، ١٦١٢، ١٦٢٦، ١٦٢٦، ١٦٢٧، ١٦٢٧، ١٦٢٨، ١٦٢٨، ١٦٢٤، ١٦٢٤، ١٦٤٥، ١٦٤٥، ١٦٥٣، ١٦٥٣، ١٦٥٨، ١٦٥٨، ١٦٦١، ١٦٦١.

(١٣٢) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ٢، ص ١٤٣٢.

(١٣٣) المصدر السابق، ص ١٤٢١.

(١٢٤) تفسير ... مجلد ٣، ص ١٤٢٢.

(١٢٥) المصدر السابق، ص ١٤٢٢-١٤٢٣، أيضاً مجلد ٢، ص ٧٠٢.

(١٢٦) المصدر السابق، مجلد ٢، ص ١٤٢٢-١٤٢٣.

(١٢٧) انظر ابن رشد، تلخيص البرهان، حقيقه وشرحه وقدم له د. عبد الرحمن بدوى، ص ٤٩، ٧١.

(١٢٨) المصدر السابق، ص ٣٦٩.

(١٢٩) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ٢، ص ١٤٢٣.

(١٣٠) تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد ٢، ص ١٤٢٤.

(١٣١) المصدر السابق، ص ١٤٢٥.

(١٣٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(١٣٣) المصدر السابق، مجلد ٣، ص ١٤٢٥-١٤٢٦.

(١٣٤) المصدر السابق، ص ١٤٢٣.

(١٣٥) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ٢، ص ١٤٢٦.

(١٣٦) المصدر السابق، ص ١٤٢٥-١٤٢٦.

(١٣٧) المصدر السابق، مجلد ٢، ص ١٤٢٤-١٤٢٥.

(١٣٨) شرح البرهان، ص ٣٠٠.

(١٣٩) المصدر السابق، ص ٢٩٥.

(١٤٠) "صاحب كل صناعة إنما يجب عليه أن يفحص عن الأمور الذاتية التي تخص موضوع صناعته، ... فواجب لا يفحص صاحب صناعة مما يفحص عنه صاحب صناعة أخرى، ولا يستعمل من المبادئ ما يستعمل غيره ... مثل حال علم الهندسة مع علم الفلسفة" (المصدر السابق، ص ٢٣٣).

(١٤١) شرح البرهان، تحقيق د. بدوى، ص ٢٨٠.

(١٤٢) شرح البرهان، ص ٢٨٠.

(١٤٣) المصدر السابق، ص ٢٨١.

(١٤٤) المصدر السابق، نفسه.

(١٤٥) المصدر السابق، ص ٢٨٢.

(١٥٦) المصدر السابق، ص ٢٨٢.

(١٥٧) شرح البرهان، ص ٢٤٨.

(١٥٨) المصدر السابق، ص ٣٦٦.

(١٥٩) المصدر السابق، ص ٣٦٧.

(١٦٠) شرح البرهان، ص ٣٦٨ - ٣٦٩.

(*) هي العقول المفارقة المحركة لافلات الكواكب.

(١٦١) شرح البرهان، ص ٣٦٩.

(١٦٢) المصدر السابق، ص ٢٧٢ - ٢٧٣. وتفسیر ابن رشد قریب من تفسیر حبیبی النحوی.

(١٦٣) كما يقول: "صناعة المنطق منها عامة لجميع العلوم، ومنها خاصة بعلم علم" تفسیر ما بعد الطبيعة، مجلداً، ص ٤٨.

(١٦٤) د. عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة، ح٢، ص ٤٤٦ - ٤٤٧.

(١٦٥) ابن رشد، تلخيص البرهان، تحقيق د. محمود قاسم، ص ٧٢.

(١٦٦) مناهج الأدلة، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ١٦٩.

(١٦٧) تفسیر ما بعد الطبيعة، مجلداً، ص ٤٢ - ٤٤.

(١٦٨) تهافت الفلسفه، ص ٦٠.

(١٦٩) راجع: د. أبو يعرب المرزوقي، مفهوم السببية عند الفزالي، دار بوسالمة للطباعة والنشر، تونس، طبعة أولى، سنة ١٩٧٨، ص ٦٢ - ٦٣.

(١٧٠) ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق د. سليمان دنيا، ح٢، ص ٧٨٥، وطبعة مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٥٧. يذكرنا ابن رشد هنا بمغالطة الكذاب المعروفة في كتب المنطق: بالطبع ليس رأي الفزالي ضروريًا، ولا رأي ابن رشد كذلك ضروريًا!.

(١٧١) انظر: مناهج الأدلة، ص ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩.

(١٧٢) انظر. تهافت التهافت، ص ١١٣، ١٦٧، ١٦٩، ١٧٧، ١٩٣.

(١٧٣) مناهج الأدلة، ص ١٦٩ - ١٧٠، ١٧١.

(١٧٤) رسائل ابن رشد، كتاب السماء والعالم لأرسطو، طبعة حيدر آباد، ص ٤٩.

(١٧٥) تهافت التهاف، ص ١٦٧.

(١٧٦) انظر تهافت الفلسفه، ص ٢٢٩-٢٣٢.

(*) تذهب الدكتورة منى أبو سنة إلى أن ابن رشد لم يقم بفحص قدرة العقل، بل قام به كانتٌ بعد سبعمائة سنة. فقد وضع كانتٌ أساس الهرمنيوطيقا استناداً إلى نظريته في المعرفة حيث انتهى إلى أن العقل الإنساني يحاول اقتناص المطلق ولكنه عاجز عن ذلك. وكتابه "نقد العقل الخالص" هو من أجل تبرير فشل هذه المحاولة في اقتناص الحقيقة المطلقة. وفي هذا الإطار ألف كانتٌ "الدين في حدود العقل وحده" (راجع: د. منى أبو سنة: ابن رشد مؤسس الهرمنيوطيقا، بحث ضمن كتاب: ابن رشد والتنوير، تحرير: د. مراد وهبة، د. منى أبو سنة، تقديم: د. بطرس غالى، دار الثقافة الجديدة، طبعة أولى، ١٩٩٧، ١٩٩٧، ص ٨٩، ٩٠).

(١٧٧) راجع هذا الموضوع بتوسيع في كتاب د. أبي يعرب المرزوقي/ مفهوم المعيية عند الغزالى.

(١٧٨) د. صلاح قنصوله، فلسفة العلم، دار قباء، سنة ١٩٩٨، ١٦٢، ص ١٦٢.

(١٧٩) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(١٨٠) تهافت الفلسفه، ص ٨٥.

الفصل الثالث

الاستدلال المنهجى فى الإلحاديات

عند ابن رشد

لقد ظهر لنا من خلال عرض مراحل الوعي الفلسفى وتطوره عند ابن رشد -في الفصل الأول- أن التفكير المنهجى عنده انقسم إلى مرحلتين متميزتين هما: مرحلة الدعوة إلى البرهان فى العلوم والفلسفة؛ ومرحلة تلزيم الجدل والبرهان فى الفلسفة. وهذا يقودنا إلى الحديث عن كل مرحلة من المرحلتين.

المرحلة الأولى: مرحلة الدعوة إلى البرهان:

تمثلت هذه المرحلة في حذف الأقاويل الجدلية في كتب أرسطو، والإبقاء فحسب على أقاويله العلمية، كما تمثلت أيضاً في الدعوة الصريحة إلى استخدام الاستدلال البرهانى، ورفض الجدل وبخاصة عند المتكلمين (الأشعرية بالتحديد) ومنهم الغزالى، وعند الفلاسفة الفيضيين الفارابى وابن سينا.

لقد دعا ابن رشد -على ما أثبتنا- في مرحلة الجوامع والتلخيصات إلى استبعاد كل قول جدلٍ غير برهانٍ، والدعوة إلى تبني الأقاويل العلمية البرهانية التي جاء بها أرسطو فحسب، دون النظر إلى آراء غيره من السابقين؛ من شرائحه العرب واليونانيين. من هنا اكتفى ابن رشد في هذه المرحلة بتجريد الأقاويل البرهانية في كتب أرسطو والإبقاء عليها، وحذف الشكوك التي ذكرها أرسطو للسابقين عليه والمعاصرين له. والأهم من ذلك هي دعوة ابن رشد في هذه المرحلة إلى النظر في العلوم الطبيعية وما بعد الطبيعة على جهة النظر في التعاليم^(١). وهذا يعني أن ابن رشد أراد إقامة الفلسفة علماً محكماً على غرار العلم الرياضي كما كان الحال عند أرسطو. من هنا كان هجومه على المتكلمين في زمانه، وعلى الغزالي بخاصة، وكذلك ابن سينا: لأن أقوالهم وبراهينهم لم تبلغ "مرتبة اليقين والبرهان"^(٢)، فعند تناول ابن سينا مسألة القدم والحدوث، وقوله ببرهان الممكن والواجب وصف ابن رشد قوله بأنه "في أعلى مراتب الجدل، وليس هو واصلاً موصلاً البراهين"^(٣)؛ معللاً ذلك بأن المقدمات التي اعتمد عليها ابن سينا: مقدمات عامة، ليست محمولةاتها صفات ذاتية لموضوعاتها، في حين أن مقدمات البراهين ينبغي أن تكون من الأمور الجوهرية الذاتية المناسبة، على ما بين ابن رشد في تلخيص وشرح البرهان لأرسطو^(٤)، كما نعت ابن رشد كلام الغزالى بأنه "كلام طويل غاية خطبي أو جدلٍ"^(٥) أو كما يقول في موضع آخر: "أقاويله كلها أقاويل جدلية"^(٦) أو أنه "كلام باطل كله"^(٧).

نحن أمام موقف صريح لابن رشد يجعل من الفلسفة منهجاً واحداً قائماً على البرهان، ويوحد بين العلوم كلها في منهج واحد، أو بالأحرى يدافع عن الفلسفة باعتبارها منهاجاً علمياً برهانياً، يتأسس على البرهان واليقين الرياضي، في مقابل الموقف المنهجي عند الغزالى الذى يجعل للفلسفة خصوصية تتميز بها عن العلوم الأخرى، وتنفصل عنها منهجياً، فلا يمكن عند الغزالى استخدام المنهج الرياضي في الفلسفة الأولى أو في الإلهيات (على نحو ما ثبت كانت فيما بعد) فقال الغزالى: **أين من يدعي أن براهين الإلهيات قاطعة كبراين الهندسيات** ^(٨). على أن ابن رشد يؤكد أن معنى الحكمة هو "النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان" ^(٩).

يبقى الوقوف على جوهر الطريقة البرهانية أولاً. وهل استطاع ابن رشد حلّ مسائل الإلهيات بطريقة برهانية: على ما اشترطه في تلخيصه للبرهان وكذلك في شرحه له؟

أولاً: جوهر الطريقة البرهانية:

يدعو ابن رشد في هذه المرحلة إلى أن تتخذ الفلسفة منهجاً يكون إنموزجه العلمي برهاناً مستمدًا من العلوم الرياضية التي تتمتع باليقين التام، لأن براهينها براهين مطلقة تفيد وجود الشيء وسبيبه معاً، أو السبب إذا كان الوجود معلوماً ^(١٠)، كما تستعمل الرياضيات الشكل الأول في القياس، وهو أحق الأشكال الذي يتحقق به العلم التام الذي يكون على طريق الإيجاب ^(١١).

أ - معنى البرهان:

البرهان هو قياس يقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود^(١٢)، فمعرفة علة وجود الشيء شرط ضروري للبرهان اليقيني. ومن المعروف أن العلل عند أرسطو أربع: المادية، والصورية، والفاعلة، والغائية. وهذه العلل قد تقع كل واحدة منها كحد أوسط في الأقىسة البرهانية^(١٣)، لكن البراهين تختلف فيما بينها بحسب الحد الأوسط: من براهين مطلقة تعطى السبب والوجود معا، إلى براهين وجود فقط وبراهين تعطى السبب فقط.

وكل برهان لابد أن يستند إلى مقدمات أو معرفة متقدمة تنقسم إلى نوعين:

١ - إما معرفة هل الشيء موجود أو غير موجود، وهو ما يسمى بالتصديق.

٢ - إما معرفة بماذا يدل عليه اسم الشيء، وهو الذي يسمى تصوراً.

وبعض الأشياء تحتاج الأمرين معاً.

على ذلك لابد للبرهان من وجود مبادئ ينبغي التسليم بها بدون برهان وإنما يستمر البرهان إلى مala نهائية، وهذه المبادئ تنقسم إلى نوعين:

١ - إما مبادئ خاصة لكل علم، وهي المناسبة الذاتية.

٢ - وإنما مبادئ عامة لأكثر من جنس، وهي البديهيات، غير أن البديهيات رغم أنها مشتركة عامة فإنها ينبغي أن تُكيف وفقاً لكل علم^(١٤).

ب - أنواع المقدمات المستخدمة في البرهان:

والمقدمات المستخدمة في البرهان أنواع: منها مقدمات معروفة بالطبع واجب قبولها (البديهيات) ومنها مصادرات، ومنها أصول موضوعة (مسلمات) ومنها حدود (تعريفات).

- فالبديهيات أو المقدمات المعروفة بالطبع يصدق بها بذاتها، وليس يمكن أن يتصور أحد فيها أنها غير ماهي عليه.

- أما المسلمات أو الأصول الموضوعة هي المقدمة التي يتسلّمها المتعلم من المعلم، دون أن يكون عنده علم بخلافها.

- أما المصادرات، يتسلّمها المتعلم من المعلم، وعنه علم بخلافها.

- أما الحدود فهي تعريفات تختلف عن الأصول الموضوعة (ال المسلمات) والمصادرات من قبل أن الحدود ليس فيها حكم بأن الشيء موجود أو غير موجود، وإنما الحدّ جزء مقدمة وهو مفهوم لذات الشيء و معناه^(١٥)، أي أنه يعرّفنا جوهر الشيء وماهيته، والماهية هي الكل، والعلم هو علم بالكل، لذلك يفرق ابن رشد بين الحدود والمصادرات، والأصول الموضوعة، على اعتبار أن الحدّ لا يكون إلا كلياً، وتلك قد تكون كليّة وجزئية، والبرهان لا يقوم إلا على الطبيعة الكلية، لذلك إذا لم يكن في الجزئيات طبيعة كليّة، لم يكن هناك معنى كلي موجود، وإذا لم يتحقق هذا المعنى الكلى، لا يكون هناك حدّ أو سط يحمل عليه من طريق ماهو، وإذا انتهى وجود الحدّ الأوسط فلا يكون هناك برهان أصلأ^(١٦).

لذلك يؤكد ابن رشد أن "العلم بالبرهان فإنما يكون على الأمر الكلى وبالأمر الكلى، والأمر الكلى هو في كل شخص وفي كل زمان"^(١٧).

وأهم ما يؤكد عليه ابن رشد في الحدود هو أن تكون المعانى المراد تحديدها واضحة ببينة ظاهرة في الحدود، لذلك فهو يدعو إلى الاحتراس من الاسم المشترك^(١٨) الذي يُقال على معانٍ كثيرة وهو كثيراً ما يستخدم في الجدل، وإن كان هناك تحفظ من استخدامه في الجدل، فمن باب أولى أن تتحفظ منه في الحدود المستخدمة في العلم البرهانى^(١٩).

جـ - شروط مقدمات البرهان^(٢٠):

وهناك شروط لابد من توافرها في المقدمات التي تستخدم في البرهان وهي:

- ١ - أن تكون مقدمات البرهان صادقة، لأن الكاذبة تؤدي بمن يستعملها أن يعتقد بوجود ما ليس ب موجود.
- ٢ - أن تكون أوائل وغير معروفة بحدّ أو سط، أي لا تسبقها مقدمة أخرى تحتاج إلى حدّ أو سط، أي تحتاج إلى برهان، وكل برهان يحتاج إلى برهان، وإلا استمر البرهان إلى مالا نهاية.
- ٣ - أن تكون علة للشيء المبرهن، لأن العلم الحقيقى هو العلم بعلة الشيء، لذلك يجب أن تكون أيضاً مناسبة للأمر الذي يتبيّن بها.
- ٤ - أن تكون متقدمة على النتيجة من قبل إنها علة للنتيجة، أي إنها متقدمة عليها بالسببية.
- ٥ - أن تكون أعرف من النتيجة من جهتين: من جهة ما يدل عليه اسمها، ومن جهة أنها موجودة أى صادقة. والأعرف يكون على ضربين:

أ- الأعرف عندنا هي الجزئيات.

ب- والأعرف عند الطبيعة هو الكليات البعيدة عن الحس.

لذلك لا يمكن أن يكون قياس برهانى دون اجتماع هذه الشروط. وفي البرهان ينبغى التصديق بمبادئ البرهان على الصفات المشار إليها، إلى جانب أنه لا ينبغى التصديق بشيء من مقابلات المقدمات المعروفة بنفسها، لأن الاعتقاد بإمكان مقابل هذه الأوائل يؤدي إلى ما يعرف بالأمور المغلطة التي تقوم عليها أقىسة السوفسطائيين، لكن العلم البرهانى من خصائصه ألا يقبل التغير أو الفساد أو إمكان حدوث مقابلة^(٢١).

لذلك تكون مقدمات البرهان ضرورية -غير متغيرة-، وهي ذاتية محمولة على الكل، وكلية، ومناسبة أى من جنس واحد، لذلك يؤكد ابن رشد على مطالب البرهان وهو العلم المحقق اليقيني الذي يفيد علم الشيء على ما هو عليه بعلته التي هو بها موجود أو في أى وقت دون أن يكون بخلاف ما هو عليه في أى وقت، لذلك يكون ضرورياً دائمًا. لذلك فالنتيجة التي تعتمد على مقدمات ضرورية فهي ضرورية غير متغيرة^(٢٢).

ويقف ابن رشد على شروط المطالب البرهانية، أى يقف عند تعريف "المحمول على الكل، وما هو بذاته، والكلى". وهي أنواع المحمولات التي تتعلق بالبرهان^(٢٣). ولا نجد بنا حاجة إلى الوقوف عندها، وما يعنيها الآن هل الشروط التي وضعها أرسطوفى كتاب البرهان، وتبناها ابن رشد ودعا إليها (من حيث مقدمات البرهان،

وشروطها، ومادة البرهان، وصورته) هل تتطابق مع الممارسات الفعلية التي مارسها ابن رشد لحل قضايا الإلهيات؟ هذا ما نقف عندده ونتساءل:

ثانياً: هل ممارسات ابن رشد المنهجية برهانية؟

إذا نظرنا إلى المرحلة التي دعا فيها ابن رشد إلى تجريد الأقاويل العلمية في كتب أرسطو وهي مرحلة الجوامع الطبيعية وما بعد الطبيعة، على ما يظهر في ديباجة مقدمة السماع الطبيعي (٢٤)، وديباجة جوامع ما بعد الطبيعة (٢٥) فإن هذا الأمر يثير عدة تساؤلات وتعليقات هي:

١ - هل عندما قام ابن رشد بطرح الأقاويل الجدلية جانباً أو حذفها من كتب أرسطو بحجة أنه لم يعد بنا حاجة إليها الآن، إنما كانت حاجة أرسطو إليها عندما كان يفحص عن المطالب الفلسفية قبل أن يتوصل إلى الأقاويل العلمية (٢٦). هل هذا يُعد برهاناً؟ أعني هل الإبقاء على الجانب البنائي دون الجانب النقدي من أقوال أرسطو يُعد عملاً برهانياً (٢٧)؟ وماذا نقول عن النقد الذي يمارسه ابن رشد ضد أقوال ابن سينا وهو في معرض تجريد الأقاويل العلمية عند أرسطو، هل يتخذ فيه البرهان منهجاً؟.

٢ - في مقدمة جوامع ما بعد الطبيعة يصرح ابن رشد أيضاً بالهدف نفسه الذي أعلنه في مقدمة الجوامع الطبيعية وهو أن قصده أن يلقي الأقاويل العلمية من مقالات أرسطو الموضوقة في علم ما بعد الطبيعة على

نحو ما جرت به عادته في الكتب المتقدمة التي هي الجوامع الطبيعية^(٢٨). ومن المعروف للباحثين أن كتاب ما بعد الطبيعة لارسطو يتكون من أربع عشرة مقالة أو ثلاثة عشرة، أما الجوامع وعد ابن رشد في المقدمة أن تقتصر على خمس مقالات، لكنه أخرج كتابه في أربع مقالات. وما نريد التنبيه عليه هو أن المقالة الأولى في جوامع ما بعد الطبيعة هي مقالة الدال الخامسة من كتاب ما بعد الطبيعة، وهي مقالة ذات طبيعة تشكيكية، توضح عدم تواطؤ اللغة الفلسفية. وهنا يثار التساؤل كيف تنسجم الطبيعة العلمية التي هي في الأصل برهانية مع هذا الطابع التناصبي لمعظم الأسماء المستخدمة في علم ما بعد الطبيعة؟

٣ - وإذا نظرنا إلى تلخيصات ابن رشد لكتب أرسطو: سند أن ابن رشد يعترف في تلخيص الجدل بأن الجدل نافع في العلوم النظرية لأن مقدمات المقاييس الجدلية في غالب الأمر ليست كاذبة بالكل، ولا صادقة بالكل، لذلك يُضطر إلى استخدام الجدل في الأشياء التي يختلط فيها ما بالذات بما بالعرض، وهذا يحدث في العلم الطبيعي، والعلم الإلهي، والعلم المدنى، بخلاف الأمر في علوم التعاليم. ولذلك يقول ابن رشد: قل ما نجد أرسطو يبرهن شيئاً في هذه العلوم الثلاثة إلا قدم البرهان على ذلك تشكيكاً جدياً^(٢٩).

وعليه يستخدم أرسطو الجدل في العلم الطبيعي والعلم الإلهي. لأن الجدل يعتمد على مقدمات مشهورة، وهي ما يُحتاج إليها في تلك العلوم: سواء عن طريق الاستقراء، أو عن طريق القسمة، أو ما يُعرف بالمصادرات التي يقنع فيها بالأمور المشهورة^(٣٠).

لذلك يعتبر أرسطو الخطاب الجدلية خطاباً فلسفياً^(٣١)، لذلك لم يفصل فصلاً تاماً بين الجدل والبرهان، وهذا أمر قد قال به ابن رشد في تلخيصه لكتاب أرسطو في الجدل، حيث عدَّ المنافع الكثيرة لصناعة الجدل، باعتبارها نوعاً من الرياضة الذهنية، وتدربياً على مناظرة الجمهور، وجداول الخصوم، فضلاً عن أن منفعة الجدل في العلوم النظرية^(٣٢) (أى علوم الفلسفة) مهمة، الأمر الذي جعل أرسطو يبدأ بزاهينه بالتحليل والنقد، ثم أتبعه بالتركيب والبناء، أى يبدأ بالجدل ثم بالبرهان، بالتشكك ثم وضع الحلول^(٣٣).

٤ - إذا انتقلنا إلى ممارسات ابن رشد المنهجية في كتبه المؤلفة التي هي: *فصل المقال...*، و *الكشف عن مناهج الأدلة...* و *تهاافت التهاافت*: لنرى كيف يبرهن ابن رشد، أو ثبت، أو دلل على صحة قضياته؟

أ. في كتاب *فصل المقال* في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال كيف يبرهن ابن رشد على قضية العلاقة بين الشريعة والحكمة؟ هل استخدم الطريقة البرهانية أم الجدلية؟

يناقش ابن رشد في هذا الكتاب حقيقة العلاقة بين مجالين أحدهما مجال النقل والأخر مجال العقل، والقضية برمتها محل شك ونزاع بين رأيين متعارضين، أحدهما يقول بالاتصال بين المجالين، والأخر يقول بالانفصال أو برفض العلاقة برمتها. إذن المطلوب هل العلاقة قائمة على الاتصال أم على الانفصال؟ وهذا الطرح يُعد مطلوباً جدياً(*). وكما أوضح لنا ابن رشد أسباب الشك الواقع في

المطلوب الجدل: منها ما يتعلق بالتضاد الحالى بين الفلسفه بعضهم ببعض، ومنها ما يضار الجمهور فيه بعضهم ببعض، ومنها ما يضار الفلسفه فيه الجمهور، ومنها ما تتضاد فيه الأقيسه مثل قولنا: هل العالم قديم أم محدث^(٢٤).

وتظهر الصورة الجدلية بوضوح في ممارسات ابن رشد في "فصل المقال" حين ندرك أن الهدف من وضع الكتاب هو أساساً مهمة هدمية شكية تقوم على دحض موقف الخصم الرافض للفلسفه وعلوم المنطق، وهم الفقهاء، من هنا كان لابد من الحوار والمناقشة والجدال معهم بمنطق تفكيرهم، وبما يسلموه، لإثبات نقيض موقفهم وهو بعينه الغاية المباشرة للجدل. إذن ابن رشد، يسعى إلى الإقناع، وكل من يسعى إلى اقناع الآخر لابد أن ينطلق مما يعتقده هذا الآخر ويسلم به. من هنا كانت البداية الجدلية في شكل سؤال صاغه ابن رشد في صورة فتوى فقهية شرعية تطلب تحديد مشروعية الفلسفه وعلوم المنطق طبقاً لأحكام الشريعة كما جاءت في الفقه الإسلامي^(٢٥)، وحصر ابن رشد الحكم، في الواجب والمندوب فحسب، ليكشف عن قصده في حصر هذا الحكم في فنتين يكون النظر في حقهم فرضاً واجباً، ومندوباً، أي فرض عين وفرض كفاية، أو على جهة الضروري، وعلى جهة الأفضل بتعبير ابن رشد.

وابن رشد منذ البداية يحدد منهجه في "فصل المقال" بأنه "على جهة النظر الشرعي"^(٢٦) وجهة النظر الشرعي المقصودة هي الخطاب بلغة الفقه واستصدار الأحكام الخاصة بالفقه لتكون هي

الحكم على مشروعية الفلسفة وعلوم المنطق، ليأتي الحكم عليهما من داخل الشرع نفسه، فوجوب دراسة الفلسفة وعلوم المنطق يلزم بالضرورة عن وجوب النظر العقلى الذى يدعو إليه القرآن الكريم. فكانت نقطة البداية عند ابن رشد هي التحصن بالأيات القرآنية، واتخاذها شاهداً على تبرير دعوته لمشروعية الفلسفة. أى أن نقطة البدء في الاستدلال كانت "مجاراة الخصم"، أى أن ابن رشد قد سلم ببعض مقدمات خصميه ليبين أنها لا تنتج ما يريده الخصم، بل استخدم ابن رشد نفس المقدمات لتساعده على إنتاج ما يريده هو، وهذا يُعد لوناً من ألوان الجدل^(٣٧).

لقد استخدم ابن رشد مسلمات الفقهاء لينتتج منها ما يريده إنتاجه طبقاً لما يقصده من رفاع عن مشروعية الفلسفة وعلوم المنطق على جهة النظر الشرعى. لذلك نجده يضع تأويلاً لمعنى الاعتبار كما ورد في قوله تعالى: (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولَى الْأَبْصَارِ) [الحشر/٢] ليؤكد أنه نص على وجوب استعمال القياس العقلى، أو العقلى والشرعى معاً^(٣٨)، أى القياس بالمعنى الذى ورد في المنطق الأرسطى، أو القياس بالمعنى الذى ورد في أصول الفقه، وإذا كان القياس عند الأصوليين يعني "تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد"^(٣٩) فلا مانع أن يستخدم ابن رشد هذا القياس فيما يتعلق بعلاقة الشريعة بالحكمة، فإن تحصيل حكم الشرع (الأصل) على الحكمة (الفرع) لاشتباههما في علة الحكم (وهو وجوب النظر العقلى في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على

الصانع)، هذا الحكم بوجوب النظر العقلى منصوص عليه فى الشرع ولا يحتاج إلى اجتهاد لبيان وجوده ووجوبه، إنما الذى يحتاج إلى اجتهاد هو كيفية النظر العقلى، ولما كان أرسطو قد كفانا هذا الاجتهاد؛ فينبغي علينا أن نضرب بآيديينا إلى كتبه ونتعلمها على الترتيب (٤٠)، وذلك قياساً على ما يقوم به العالم فى أصول الفقه. وهنا يلجأ ابن رشد إلى "المائلة" أو قياس النظير بين عمل الفيلسوف وعمل الفقيه فإنه كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه فى الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها ... يجب على العارف (=الفيلسوف) أن يستنبط من الأمر بالنظر فى الموجودات وجوب معرفة القياس العقلى وأنواعه (٤١).

ويستمر ابن رشد فى حصد الهجوم الذى شنه الفقهاء على الفلسفة والفلسفه، ببحض حججهم اعتماداً على المائلة والإقناع، والمقارنة بين صناعة الفقه وصناعة الفلسفة، من حيث الشروط الواجب توافرها فى الصناعة، والشروط المنهجية التى يمارسها العالم فى كل صناعة منها، ومن حيث المنفعة الحاصلة ... إلخ بما لا مجال لذكره بتوسيع.

غير أن ما يعنينا هو استخدام ابن رشد لأساليب جدلية متنوعة، ومنها الاستدلال بالمثال أو التمثيل الذى يقوم على التشابه بين الأشياء التى هى موضوع الاستدلال، وهو يستغل فى الإقناع أو العرض المبسط (٤٢)، وذلك يظهر بوضوح عندما يتحدث عن هؤلاء الذين منعوا النظر فى الفلسفة وعلوم المنطق: فيقول: "إن مثل من

مَنْعِ النَّظَرِ فِي كُتُبِ الْحَكْمَةِ مَنْ هُوَ أَهْلٌ لَهَا مِنْ أَجْلِ أَنْ قَوْمًا مِنْ أَرَادُ النَّاسَ قَدْ يُظْنَ بِهِمْ أَنَّهُمْ ضَلَّلُوا مِنْ قَبْلِ نَظَرِهِمْ فِيهَا، مَثَلُ مَنْ مَنَعَ الْعَطَاشَى مِنْ شَرْبِ الْمَاءِ الْبَارِدِ الْعَذْبِ حَتَّى مَاتُوا مِنَ الْعَطْشِ، لَأَنْ قَوْمًا شَرَّقُوا بِهِ فَمَاتُوا، فَإِنَّ الْمَوْتَ عَنِ الْمَاءِ بِالشَّرْقِ أَمْرٌ عَارِضٌ، وَعَنِ الْعَطْشِ أَمْرٌ ذَاتِيٌّ وَضَرُورِيٌّ^(٤٣) وَغَيْرُهَا مِنَ الْأَمْثَالِ الَّتِي يَأْتِي بِهَا ابْنُ رَشْدٍ.

وابن رشد يدرك تماماً أنه يستخدم التمثيل في كتابه، لذلك عندما احتاج الأمر إلى التمثيل بصناعة الرياضيات لتأكيد أن يستعين المتأخر بالتقدم، فإنه صرّح بقوله: "وَمَا الَّذِي أَحْوَجَ فِي هَذَا إِلَى التَّمَثِيلِ بِصَنَاعَةِ الْتَّعَالِيمِ، وَهَذِهِ صَنَاعَةُ أَصْوُلِ الْفَقَهِ وَالْفَقَهِ نَفْسِهِ...^(٤٤) أَيْ لَمَّا زَادَ نَلْجَاءُ إِلَى التَّمَثِيلِ بِصَنَاعَةِ الْرِّيَاضِيَّاتِ، وَأَمَامَنَا أَصْوُلِ الْفَقَهِ وَالْفَقَهِ نَفْسِهِ.

وَمُعْظَمُ الْقِيَاسَاتِ الَّتِي يَسْتَخْدِمُهَا ابْنُ رَشْدٍ فِي "فَصْلِ الْمَقَالِ" تَقْوِيمٌ عَلَى إِيْرَادِ التَّشَابِهِ بَيْنِ مَجَالَيِّ أَصْوُلِ الْفَقَهِ وَالْفَلْسَفَةِ.. وَهُوَ يَسْتَخْدِمُ الْأَقِيسَةَ الشَّرْطِيَّةَ "عَلَى جَهَةِ الإِبْدَالِ" الَّتِي تَعْنِي كَمَا يَقُولُ: "إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُبَيِّنَ شَيْئًا مَا مُوْجَدٌ لِأَمْرٍ مَا، أَوْ مُنْفَيٌّ عَنْهُ، نَقْلَنَا ذَلِكَ الْبَيَانَ إِلَى شَبِيهِ ذَلِكَ الشَّيْءِ، عَلَمًا مَنَّا أَنَّ الَّذِي يَلْزَمُ فِي شَبِيهِ ذَلِكَ الشَّيْءِ يَلْزَمُ فِي ذَلِكَ الشَّيْءِ بِعِينِهِ^(٤٥).

لَذِكَّ مُعْظَمُ الْقِيَاسَاتِ تَأْخُذُ الصُّورَةَ الشَّرْطِيَّةَ مِنْذُ الْبَدَائِيَّةِ عَلَى طُولِ الْكِتَابِ كُلِّهِ فِي قَوْلِهِ إِنْ كَانَ.. كَذَا.. كَانَ كَذَا.. وَإِذَا تَقْرَرَ.. كَذَا.. فَوَاجِبٌ كَذَا... وَهَذَا يَسْتَمِرُ ابْنُ رَشْدٍ فِي وَضْعِ الْأَقِيسَةِ الْمُرَكَّبَةِ الَّتِي

تبدأ بمقدمات يُسلّم بها الخصم، ليستنبط منها ابن رشد ما يلزم عنها من نتائج، ومن النتائج يستنبط ما يلزم عنها من نتائج جديدة وهكذا.

وإذا كان من الممكن صياغة أقاويل ابن رشد في "فصل المقال" في صورة أقىسة، فإنه ليس بالضرورة أن تكون أقىسة برهانية تتصف بالضرورة العقلية. وابن رشد نفسه يذكر لنا القياس مقارنة بالبرهان، فيقول عن القياس: إنه "قول يلزم عنه شيء آخر باضطرار، ولم يقل يلزم شيء آخر اضطراري. فالاضطرار في القياس هو في نفس لزوم النتيجة عن المقدمات، لا في كون النتيجة اضطرارية" (٤٦). ومعنى ذلك أنه ليس كل قياس برهانياً، فهناك القياس الجدلية والفرق بين القياس البرهانى والجدلى: أن الأول ينتج نتائج ضرورية من مقدمات ضرورية، والثانى ينتج نتائج تلزم عن مقدماته بالضرورة، لكنها ليست ضرورية.

فهل بعد ذلك نستطيع أن نقول: إن استدلال ابن رشد - في "فصل المقال" - على مسألة العلاقة بين الشريعة والحكمة هو استدلال برهانى بالمعنى الأرسطى؟ لو كان الأمر كذلك لكان المشكلة قد حسمت إلى الأبد، وكان باب الاجتهاد قد أغلق فيها، غير أن الواقع قد أثبت لنا أن ما خلفته محاولة ابن رشد من جدال عنيف وخصوصية من بعده خاصة في الغرب اللاتيني (٤٧) هو أكبر دليل على المعالجة الجدلية لهذا الموضوع، ونفي الطابع البرهانى الحاسم والضرورى عن استدلاله. لذلك يقول د. عاطف العراقي: "إن فلاسفة العرب بلا

استثناء واحد منهم؛ لم ينجحوا نجاحاً تاماً في التوفيق بين الدين والفلسفة، فالفيلسوف: إما أن ينتهي به البحث في هذا المجال إلى رفع الدين على الفلسفة؛ وإما أن يرفع طريق البرهان على الطريق الخطابي، ومعنى هذا إننا لا نجد توفيقاً دقيقاً بمعنى كلمة "توفيق" . وابن رشد وهو من أكثر الفلاسفة اهتماماً بالتوفيق^(*) لم ينجح في موضوع التوفيق نجاحاً تاماً، وإلا كيف تفسر أن الفلسفة انتهت بوفاته في عالمنا العربي^(٤٨) .

الخلاصة: أن "فصل المقال" خطاب جدلی یوجبه ابن رشد إلى فئة الفقهاء الرافضين للفلسفة، والمطلوب إقناع هذه الفئة بخطأ موقفهم هذا استناداً إلى ما یؤمنون به، وما یعتقدونه، وما یسلمون به، سواء على مستوى العقيدة الدينية أو على مستوى الممارسات العملية المنهجية في علم أصول الفقه. والممارسات الفعلية في "فصل المقال" تثبت أن ابن رشد أراد التأثير في الخصم وهدم آرائه وموقفه، وهو عين الهدف الذي يراه ابن رشد هدفاً للمتكلمين.

كيف تفسر إذن الدعوة الصريحة إلى استخدام القياس البرهانى الذي "لا يقبل التغيير أو الفساد أو إمكان حدوث مقابلة"^(٤٩) مع تلك الممارسات الجدلية؟ وقد یقول قائل إن هذا خطاب موجه إلى الجمهور على جهة الفحص الشرعى، وليس على جهة النظر العقلى البرهانى. أقول: إذن علينا أن نعترف بأن ابن رشد یستخدم نوعين من الخطاب. خطاب للجمهور، وخطاب للخاصة، أحدهما جدلی أو خطابي والآخر برهانی. ويبقى أن نعرف بأى معنى يكون برهانیاً؟

بـ- منهج "الكشف عن مناهج الأدلة":

يشغل الحجاج الجدل مساحة كبيرة من كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة" بهدف إيضاح القطيعة المنهجية بين الخطاب البرهانى والخطاب الجدلى السوفسطانى عند المتكلمين خاصة الأشعرية!!

ومما هو جدير بالذكر في هذا الصدد أن نذكر أن معظم الفلاسفة العرب وال المسلمين بدءاً من الكندي والفارابي وابن سينا (٥٠)، وكذلك الغزالى (٥١) جميعهم اتخذوا موقفاً يطعنون فيه في أدلة الفرق الكلامية، ويصفونها بأنها جدلية أو خطابية مأخوذة من بادئ الرأى دون تمحيق. فيذهب ابن سينا إلى أن أقوال المتكلمين غير برهانية، وأن البرهان منهج الخاصة، وأن المنهج الملائم لل العامة هو الخطابة، ويقر بأن الصناعتين النافعتين هما البرهان والخطابة (٥٢)، أما الجدل لا يقصد لا هذا ولا ذاك، وهذا بعينه ما ذهب إليه ابن رشد. وهنا ينبغي على الباحث أن يدرك المعنى الذي يقصده كل فيلسوف من "الجدل" والمعنى المقصود بالبرهان. أو ما هو الجدل المرفوض والمذموم، وما هو الجدل المقبول والمحفوظ؟.

فيما يتعلق ب موقف ابن رشد من أدلة المتكلمين، فإنه يستمر في حملته على أدلةهم واصفاً إياها بأنها طرق ليست برهانية، ولا هي من الأقاويل التي تليق بالجمهور. أى أنها ليست برهانية صناعية، كما أنها أيضاً ليست شرعية بسيطة تخاطب جمهور الناس (٥٣) فهي لا تصلح للعلماء ولا للجمهور (٥٤).

ويدخل ابن رشد في حوار وجداول مع المتكلمين (الأشعرية) لكي يلزمهم عن طريق تفنيد أدلةهم وتحليلها إلى إبطال دعواهم، وإلى أن أدلةهم ليست برهانية إنما هي جدلية مع أنه يمارس المنهج الجدلية، حيث يتبع طريقة "السبر والتقسيم" التي هي "باب من أبواب الاستدلال الكاشف للحقيقة، وهو أيضاً من أبواب الجدل، يتخذه المجادل سبيلاً لإبطال دعوى من يجادله: بأن يذكر أقسام الموضوع الذي يجادل فيه، ويبين أنه ليس في أحد هذه الأقسام خاصة توسيع قبول الدعوى فيه، فيبطل دعوى الخصم" (٥٥).

وطريقة السبر والتقسيم تقوم على خطوتين منهجيتين: إحداهما: الحصر، وهو المقصود بالتقسيم، والأخرى: الإبطال وهو المراد بالسبر. وهذا بعينه ما كان يقوم به ابن رشد سواء في كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة أو في تهافت التهافت" فضلاً عن استخدامه أساليب جدلية متنوعة أهمها:

- الجدل القائم على السبر والتقسيم (كما أشرنا).
- الجدل القائم على المعاشرة، أو التمثيل والتشبيه، أي قياس النظير.
- الجدل القائم على برهان الخلف ... إلخ.

وأهم ما هو مشترك بين الأساليب السابقة هو تقبل دعوى الخصم على وجه الافتراض، من أجل إبراز تناقضاتها الداخلية، ومن ثم رفضها وإحلال الرأي المقترن مكانها. إذن يبدأ الجدل من فروض هي بعينها أراء الخصم، ثم تحليلها وتفنيدها، ثم إضافة التركيب بعد ذلك.

فالجدل يكسب صاحبه القدرة على "امتحان الآراء والمذاهب
وتعريف الصادق منها من الكاذب" (٥٦).

غير أن أهم ما استخدمه ابن رشد من أدوات جدلية هو تلك
القدرة على تمييز كل واحد من الأسماء، وعلى كم نحو تُقال، أى
القدرة على تفصيل الاسم المشترك والمتشابه والمشكك (٥٧) كما
سنبين بعد قليل.

نماذج من الممارسات الجدلية عند ابن رشد

- مسألة حدوث العالم هذه الأشاعرة:

يبدأ ابن رشد نقده للأشاعرة في كتابه: "الكشف عن مناهج الأدلة..." لأنهم أولًا يقولون بأن "التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل".^(٨)

وعليه يدخل ابن رشد معهم في حوار وجداول: ليختن أدلةهم العقلية الخاصة بحدوث العالم، وإن كان يضع حكمه عليهم في البداية، ثم يأتي بما يؤكد هذا الحكم، وأحكامه التي أصدرها ابن رشد على طرقهم بأنها طرق "ليست هي الطرق الشرعية" (٢٢١) فطريقتهم المشهورة لإثبات حدوث العالم هي "طريقة مُعتاضة"، تذهب على كثير من الماهرين المدربين في صناعة الجدل، فضلاً عن الجمهور، فهي طريقة غير برهانية، ولا تؤدي إلى علم يقيني بوجود الباري سبحانه.^(٩)

ويبدأ ابن رشد بتقبل دليلهم على سبيل الافتراض: ليقوم بالخطوة الأولى وهي التقسيم أو الحصر، بادئًا من المقدمات التي اعتمد عليها الأشاعرة في دليل الحدوث، حاصرًا إياها في ثلاثة مقدمات تأتي بمثابة الأصول لما يقصدون الوصول إليه من نتائج تدل على حدوث العالم عندهم، ثم يقوم ابن رشد بتحليل كل مقدمة على

حدة، وتفنيدها موضحاً الخطأ فيها كي يقوم بإبطالها بعد ذلك.
والمقالات الثلاث هي:

- إحداها: أن الجواهر لا تنفك عن الأعراض أى لا تخلو منها.
- والثانية: أن الأعراض حادثة.
- والثالثة: أن مالا ينفك عن الحوادث حادث، أى مالا يخلو من الحوادث هو حادث (٦٠).

يبدأ ابن رشد بنقد المقدمة الأولى ليوضح أنها كان يمكن أن تكون صحيحة لو قصدوا بالجواهر الأجسام المشار إليها المحسوسة المشخصة القائمة بذاتها: ولكنهم عنوا بالجواهر الجزء الذي لا ينقسم، وهو ما يسمونه الجوهر الفرد، وفي هذه الحالة تكون المقدمة الأولى محل شك (٦١).

ويتلخص الشك الذي يأتى به ابن رشد فيما يلى:

- إنهم يعتمدون على مقدمة ليست معروفة بذاتها، وليس معطى حسياً، ولا بدريهية عقلية، بل هي نتيجة استدلال خطابي على الأكثر، يؤدي إلى "أقاويل متضادة شديدة التعاند". وليس في قوة صناعة الكلام تخليل الحق منها، وإنما ذلك لصناعة البرهان وأهل هذه الصناعة قليل جداً (٦٢).

- أنهم يخلطون بين الكم المنفصل والكم المتصل (العدد والعظم، الحساب والهندسة) في استدلالهم المشهور (الفيل والنملة) حيث اعتبروا من المعلومات الأولى القول بأن الفيل أعظم من النملة،... إلخ (٦٣).

ويقىد ابن رشد ما يلزم عن المقدمة التي يقولون بها، ففيما تناقضت مقدمة ابن رشد مع ما يسلمون به (كالقول بالخلق من العدم مثلاً)، وبالتالي فإن مقدمة ابن رشد تؤدي إلى شكوك ليس من السهل التخلص منها^(٦٤).

وبينما ينتقل ابن رشد إلى المقدمة الثانية: القائلة بأن جميع الأعراض محددة ليؤكد أنها أيضاً مقدمة مشكوك فيها لخفاء معنى حدوثها فيها كخفافتها في بعض الأجسام التي لم نشاهد حدوثها بالاستقراء، ونحكم على حدوثها بقياس الغائب على الشاهد، ونعم الحكم على جميع الأجسام وجميع الأعراض وهو قياس يُعد خاطئاً في نظر ابن رشد؛ وذلك لأن من الأجسام مالم نشاهد حدوثه مثل "الجسم السماوي" وهو المشكوك في إلحاده بالشاهد، والشك في حدوثه أعراضه كالشك في حدوثه نفسه: لأنه لم يُحسّ حدوثه لا هو ولا أعراضه^(٦٥)، وعلى ذلك يرى ابن رشد أن كلام الأشعرية يبين فحسب أن ما يظهر من الأعراض حادثاً فهو حادث، لا مالا يظهر حدوثه، ولا مالا يُشك في أمره، مثل الأعراض الموجودة في الأجرام السماوية^(٦٦)، وبالتالي فإن أدلة ابن رشد على حدوث جميع الأعراض تعتمد قياس الغائب على الشاهد، وهو دليل خطابي، لا ينبغي استخدامه إلا "عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب"^(٦٧)، وهذا لا يحدث على مستوى الموجودات نفسها، فطبيعة الأجرام السماوية -مثلاً- تختلف عن طبيعة الأرض..

- أما المقدمة الثالثة القائلة بأن مالا يخلو عن الحوادث فهو

hardt, يرها ابن رشد مقدمة مشتركة الاسم يمكن أن تفهم على معنيين، ومسألة اعتماد ابن رشد على التقسيم الدلالي للأسماء المستخدمة في مباحث الفلسفة مسألة سينعود إليها بعد قليل، لأنها تكاد تكون هي جوهر المنهج الرشدي.. وإذا كان قد وصف هذه المقدمة بأنها مشتركة الاسم تتعدد معانيها، فإنه وقف عند هذه المعانى يُفندها باستخدام الجدل القائم على برهان الخلف. لينتهى إلى أن ما يريدون الوصول إليه لا يلزم عما يضعونه من مقدمات. وينتهى إلى نفس حكمه السابق من أن "ما توهם القوم من هذه الأشياء أنه برهان، فليس برهاناً، ولا هو من الأقاويل التي تلقي بالجمهور" (٦٨).

تعليق:

يتلخص نقد ابن رشد للأشاعرة في دليلهم السابق على ما يلى.

- إنهم يستخدمون مقدمات مشهورة، ليست ضرورية، ولا واضحة بذاتها وبالتالي فهي ليست يقينية، وإذا كانت المقدمات ليست ضرورية فإنها لا تؤدي إلى نتائج ضرورية.

- لقد أخطأ المتكلمون في اعتمادهم قياس الغائب على الشاهد، وبالتالي ليست مقدماتهم، أو أقيمتهم مناسبة ولا ذاتية ولا خاصة بالموضوع.

الخلاصة هنا أن ابن رشد الذي يرفع شعار البرهان منهجاً للفلسفة لا يكفي عن استخدام الجدل. وإن كان يُصرح في تلخيص

الجدل بأن الجدل خادم للبرهان^(٦٩) لكنه في الوقت نفسه يجعل السبارات البرهانية معياراً لتمييز الصدق من الكذب في مقدمات الجدل.

وعليه نسأل هل البرهان خادم للجدل أم العكس صحيح؟ أم كل من الجدل والبرهان لا يمكن أن يستغنى أحدهما عن الآخر، كما لا تستغنی العين عن الضوء لترى؟ إن النور الذي يعتمد عليه ابن رشد كمعيار للنقد هو المذهب الأرسطي نفسه أو بالأحرى المنطق الأرسطي الذي يجعله معياراً لتمييز الصدق من الكذب في مقدمات الجدل، وعليه نسأل هل أرسطو نفسه لم يستخدم الجدل؟ إن ابن رشد يؤكد أن أرسطو لا يبرهن شيئاً في العلم الطبيعي أو العلم الإلهي أو العلم المدنى إلا قدم البرهان على هذه العلوم (باستثناء التعاليم) تشكيكاً جدياً^(٧٠).

بوسعنا أن نتأتي بأمثلة كثيرة من الممارسات المنهجية عند ابن رشد، والتي تؤكد المنحى الجدلى الواضح، وهو ما يُصرّح به في كتابه "تهاافت التهاافت".

ج- المنهج في "تهاافت التهاافت"

يُعد كتاب "تهاافت التهاافت" - فيما أرى - أعظم حوار فكري على مستوى الفلسفة العربية الإسلامية عبر عصورها القديمة والحديثة، وهو كتاب يتعلّق بقضية غاية في الأهمية: هي قضية "المنهج". وإن كان الكتاب يقصد الدفاع عن الفلسفة والفلسفه في ظل ظروف

العداء الصارخ لها من جانب الفقهاء؛ فإننا سنغض الطرف عن هذا الجانب، وما يتعلّق به من أبعاد دينية واجتماعية أخذها ابن رشد على الغزالى لأنّه أشاع مثل هذه الأمور على الجمهور، وسيكون تركيزنا على الجانب العلمي المنهجى في هذا الحوار.

ويتعلّق هذا الجانب العلمي بمدى قدرة العقل وحدوده في مسائل الإلهيات، هل يمكن للمنطق العقلى الذى اشترطه الفلسفه فى كتبهم المنطقية أن يصلح للوصول إلى الحقيقة فى مجال الإلهيات؟ لقد صاغ الغزالى هذه المسألة فى كتابه "تهافت الفلسفه" حين قال عن الفلسفه: "إن ما شرطوه فى صحة مادة القياس فى قسم البرهان من المنطق، وما شرطوه فى صورته فى كتاب القياس، وما وضعوه من الأوضاع فى (إيساغوجى) و(قاطيغوراس) التى هى من أجزاء المنطق ومقدماته، لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه فى علومهم الإلهية" ^(٧١).

لم يكن هدف الغزالى من "تهافت الفلسفه" هدفاً بنائياً إيجابياً يقدم الشكوك ثم يتبعها بالحلول. إنما كان هدفه نقداً هدمياً، على وعد منه بتقديم الرأى البنائى فيما بعد، فى كتاب آخر ^(٧٢).

قصد الغزالى إذن تعجيز الفلسفه عن دعواهم معرفة حقائق الأمور الإلهية بالبراهين القطعية، وإظهار أن هذه الحقائق لا تزال بمنظور العقل عند كثير من الناس ^(٧٣).

وجاء ابن رشد ليردّ على الغزالى مدافعاً عن الفلسفه الحقة، من وجهة نظره، مستخدماً في الوقت نفسه النهج الغزالى القائم على

الهدم وليس البناء، وهو يؤكد هدفه منذ بداية الكتاب في مقدمة مباشرة وصريحة بقوله: "فإن الغرض في هذا القول أن نبين مراتب الأقوال المثبتة في كتاب التهافت لأبي حامد في التصديق والإقناع، وقصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان".^(٧٤)

غير أن ابن رشد لم يستخدم البرهان في رفض دعوى خصمه العنيد، بل كان كثير الاعتذار عن تقديم البرهان في كتابه، وكان يقول للقارئ إن مثل هذه الأمور الإلهية "لا يمكن أن تتبين في هذا الموضع".^(٧٥) وكان يحيل القارئ إلى موضع البرهان^(٧٦) ويصرح بأن كل ما وضعه في كتابه (تهافت التهافت) "ليس هو قوله صناعياً برهانياً، وإنما هي أقوال غير صناعية، بعضها أشد إقناعاً من بعض".^(٧٧) كما اعتذر أكثر من مرة عن تناول مثل هذه المسائل التي نشرها الغزالى في كتابه، واقسم بقوله: "...فالله العالم الشاهد والمطلع إنا ما كنّا نستجيرُ أن نتكلّم في هذه الأشياء هذا النحو من التكلّم".^(٧٨) وفي موضع آخر يقول: "علم الله ما كنت أنقل في هذه الأشياء قوله من أقوالهم ولا أستجير بذلك لو لا هذا الشرّ اللاحق للحكمة. وأعني بالحكمة النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان".^(٧٩)

ومن جانبي أقول: إذا كان معنى الحكمة، هو النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان؛ ولما لم يكن نظر ابن رشد في كتابه هذا نظراً برهانياً على ما صرّح بنفسه^(٨٠) فهذا يعني أن كتابه ليس كتاباً من كتب الحكمة (الفلسفة).

أين إذن كتب الحكمة؟ إنها كتب أرسسطو، لذلك كثيراً ما يحيط ابن رشد القاريء إلى هذه الكتب^(٨١)، فضلاً عن استبطانه للمذهب الأرسطي الذي كان يتخذه معياراً للنقد، على أساسه كان يصدر أحكامه بالصواب والخطأ على كل الآراء التي وردت في أقاويل الغزالى، بما فيها آراء الفلسفه الفيضيين (الفارابى وابن سينا)، وكذلك آراء المتكلمين (أشاعرة، ومعتزلة، وكرامية، وغيرهم). لذلك نجد له عبارات كثيرة من مثل: "ما حكاه (=الغزالى) ها هنا عن الفلسفه فى وجود الكثرة فى العقول فقط دون المبدأ الأول، هو كلام فاسد غير جارٍ على أصولهم"^(٨٢) (يقصد أرسسطو). وفي موضع آخر يقول: "... فعليك أن تتبين قولهم هذا: هل هو برهان أم لا. أعني في كتب القدماء لا في كتب ابن سينا وغيره، الذين غيروا مذهب القوم في العلم الإلهي حتى صار ظنناً"^(٨٣)، لذلك كان ابن رشد يعرض في بعض المسائل رؤية أرسسطو عرضاً موجزاً يكتفى فيه بالنتائج دون ذكر المقدمات أو ذكر تفاصيل الطريقة البرهانية الأرسطية^(٨٤). ولما كان ابن رشد ينطلق من الرؤية الأرسطية، كان لابد أن يختلف مع الفلسفه الفيضيين (الفارابى وابن سينا) وهما مصدراً النقد الذي وجهه الغزالى للفلسفه، لذلك رأى ابن رشد أن القصور الذي وقع للغزالى في الحكمة جاء لأنه لم ينظر إلا في كتب ابن سينا^(٨٥). غير أن ابن رشد يعترف -في بعض الموضع- بأن الغزالى كان صادقاً في نقه لابن سينا^(٨٦). لأن ابن سينا جاء بأقاويل "غير صادقة، ليست جارية على أصول الفلسفه"^(٨٧).

والقارئ لكتاب "تهاافت التهاافت" يجد ابن رشد -في نقهه لزراء خصومه- يرد خطأ الفكر العربي السابق عليه إلى شيء واحد هو أزمة فهم أرسطو. وبالتحديد أزمة فهم "المعانى" التي قصدها أرسطو. لذلك كثيراً ما يستخدم ابن رشد عبارات من مثل: "إن فهم.. كذا.. فلا معنى لهذه الشكوك، وكذلك إن فهم.. كذا.. يصح القول.."^(٨٨). كما يصرح ابن رشد بأن "مذهب أرسطو لم يفهمه كثير من جاعوا بعده"^(٨٩). لذلك يمكن حصر الإشكالية المنهجية بين ابن رشد وبين السابقين عليه من المتكلمين وال فلاسفة العرب في فهم مذهب أرسطو، وبخاصة في إشكالية مفاهيمه التي يستخدمها.

إشكالية المفاهيم بين ابن رشد والسابقين عليه من المتكلمين والفلاسفة الفيزيقيين:

يدور محور النقد الرشدي لكل من سبقة من المتكلمين وال فلاسفة الفيضيين حول "المفاهيم". لقد استخدم الأشعرية لفظ "الإمكان" وكذلك الفارابي وابن سينا، غير أن العبرة بمعنى "الإمكان": فقد ياتي الإمكان ليدل على الحدوث كما يستخدمه المتكلمون، وقد يدل على القدّم كما يستخدمه ابن رشد: فعند المتكلمين العالم ممكّن الوجود، في أي وقت يريده الله سبحانه، وعند ابن رشد العالم ممكّن أي أنه متحرك. حركة لا بداية لها من جهة الماضي نحو الخروج من الإمكان إلى الفعل، والحركة هي دوماً حركة متحرك، فيجب أن يكون هذا المتحرك لا أول له. فالعالم أزلي (٩٠)، وهذا

تفسير يستند إلى مفهومي "القوة والفعل الأرسطيين". وكثيراً ما يوظف ابن رشد الألفاظ نفسها عند المتكلمين وال فلاسفة العرب لتحمل دلالات مختلفة عما جاعوا بها. لذلك يرى أن الذي يسميه ابن سينا ممكناً الوجود، هو والممكناً الوجود الذي يقصده الفلاسفة مقول باشتراك الاسم^(٩١)، أي اللفظ مشترك، والمعنى مختلف. وفي موضع آخر يثبت ابن رشد أن الفارابي وابن سينا لم يفهمَا كيف يكون الواحد علة على مذهب أرسطوطاليس ومذهب من تبعه من المشائين. وقد مدح أرسطو في آخر مقالة اللام بهذا المعنى، وأخبر أن كل من كان قبله من القدماء لم يقدروا أن يقولوا في ذلك شيئاً^(٩٢). ويوضح ابن رشد كيف تكون القضية القائلة إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد قضية صارقة. وأن الواحد يصدر عنه كثرة قضية صارقة أيضاً^(٩٣). وذلك اعتماداً على الطابع الدلالي التناصي الذي يميّز الألفاظ الفلسفية.

لذلك ردَّ ابن رشد معظم أخطاء ابن سينا إلى سوء فهم مفاهيم أرسطو، لذلك يصفه بأنه لم يُميّز بين الصارق والهوية ، فاستخدم اسم "الهوية" بدل اسم "الموجود" ، وقد كان ينبغي أن يفهم من اسم الموجود المعنى الذي دلَّ عليه المترجمون، وهو الدلالة المقولية بتقديم تأخير على ذوات الأشياء المختلفة، فإذا قلنا "إن الجوهر موجود" لزم أن يفهم منه ما يُفهم من الصارق^(٩٤) كما يقول أن الممكناً المستعمل في برهان ابن سينا هو باشتراك الاسم^(٩٥).

ويستمر ابن رشد في إيضاح أن من الأسماء ما يُقال باشتراك

الاسم كما هو الحال في اسم العلل^(٩٦)، وفي مسألة الصفات في الإله، والصفات في الإنسان هي أيضاً باشتراك الاسم فقط^(٩٧)، واسم العقل يُقال على العقول المفارقـة بتقديم وتأخير^(٩٨).

أهم ما يعنينا في موضوعنا الآن هو أن ابن رشد أصبح يرفض الدلالة المتوافقة والألفاظ المشتركة، ويؤكد على الأسماء المشككة^(٩٩)، مما يدل على الطابع التناصي للألفاظ الفلسفية في مقابل الألفاظ المتوافقة، أي المتفق عليها، التي كان يدعو إليها من قبل، ولا يخلو كتاب "تهاافت التهاافت" من هذا الطابع الدلالي التناصي المقول بتقديم وتأخير^(١٠٠).

ويرتبط بتعدد الدلالات اللغوية للأسماء المستخدمة أن يرفض ابن رشد رضاً تاماً قياس الغائب على الشاهد في مسائل الإلهيات. ذلك لأن كثيراً من هذه المسائل لا يصح معها النقلة من الشاهد إلى الغائب، مثل مسألة الصفات لذلك يقول ابن رشد: "إذا فهم معنى "الصفات" الموجودة في الشاهد وفي الغائب، ظهر أنهما باشتراك الاسم اشتراكاً لا يصح معه النقلة من الشاهد إلى الغائب"^(١٠١)، فالعلم الإلهي علة للمعلوم، والعلم الإنساني معلول له^(١٠٢). وعلى ذلك فلا يصدق على العلم الإلهي ما يصدق على العلم البشري^(١٠٣).

وإذا كان ابن رشد يرفض قياس الغائب على الشاهد، سيترتب على ذلك اختلاف المفاهيم المستخدمة في الإلهيات، فلا يصح أن يكون "الحدث" في الغائب كالحدث المشاهد^(١٠٤)، ولا تكون الإرادة في الشاهد هي نفسها في الغائب^(١٠٥)، ولا تكون طبيعة

الممکن فی عالمنا مثل طبیعة الممکن الأزلی^(١٠٦)، وبالجملة أی خطأ فی إدراك معانی المسائل الإلهیة فهو راجع - فی نظر ابن رشد - إلى نقل الحكم من الشاهد إلى الغائب على ما فعل المتكلمون الذين قالوا بهذا القياس فی "موجودين فی غایة التباعد، لا فی موجودين مشترکین فی النوع او فی الجنس بل مختلفین غایة الاختلاف"^(١٠٧) على ما حدث فی تشبيههم العلم الإنساني بالعلم الأزلی، فعلم الله وصفاته لا تکیف ولا تقادس بصفات المخلوقین، حتى یُقال إنها الذات او زائدة على الذات^(١٠٨). لذلك یرى ابن رشد أن المتكلمين جعلوا الإله إنساناً، وذلك أنهم شبھوا العالم بالمصنوعات التي تكون عن إرادة الإنسان وعلمه وقدرته^(١٠٩). وقس على هذا فی كل المسائل المذکورة فی الكتاب.

حدود العقل الإنساني فی مسائل الإلهیات:

لا یجد ابن رشد مفرأً من الاعتراف بقصور العقل الإنساني، وعجزه عن بلوغ كثير من الحقائق المتعلقة بمسائل الإلهیات، فیؤید قول الغزالی فی هذا الأمر، یقول ابن رشد: "قوله (=الغزالی) إن كل ما قصیرت عن إدراکه العقول الإنسانية فواجـب أن نرجع فـيهـ إلى الشرع، حق، وذلك أن العلم المتلقـى من قبل الوـحـی إنـما جاء مـتمـما لـعلـومـ العـقـلـ، أـعـنـىـ: أنـ كلـ ماـ عـجـزـ عـنـهـ العـقـلـ أـفـادـهـ اللهـ تـعـالـیـ الإنسـانـ منـ قـبـلـ الوـحـیـ"^(١١٠).

غیر أن ابن رشد لا یترك کلام الغزالی دون أن یمارس عليه

التفتت اللغوى، الذى يجعله يرى أن "العجز" يقال على معنيين: العجز المطلق، والعجز النسبي: الأول عجز بإطلاق: لا يستطيع فيه العقل بما هو عقل أن يعلم بعض حقائق الموجودات، وعلى الآخر المبادىء التى تجرى من الشرائع مجرى الأصول. والثانى عجز بحسب طبيعة بعض الناس الذين يكون عجزهم إما ذاتياً فى أصل الفطرة، وإما نتيجة لأمر عارض من الخارج مثل عدم التعلم، لذلك يرى ابن رشد أن علم الوحي رحمة لجميع أصناف الناس^(١١١).

كما يؤكد ابن رشد أن العقل الإنسانى بما هو "تابع للنظام" الموجود فى الموجودات ومستكملاً بها، فهو ضرورة يُقصَرُ فيما يعقله من الأشباح.. ولذلك كان العقل منا مقصراً عما تقتضيه طبائع الموجودات^(١١٢).

ومما يؤكد قصور العقل عند ابن رشد أنه يؤكد على عدم جواز التكلم والجدال فى مبادىء الشرائع، بل "يجب على كل إنسان أن يُسلم بمبادئ الشريعة، وأن يقلد فيها، ولابد الواضع لها، فإن جحدها والمناظرة فيها مُبطل لوجود الإنسان، ولذلك وجب قتل الزنادقة، فالذى يجب أن يُقال فيها إن مبادئها هي أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلابد أن يُعترف بها مع جهل أسبابها، ولذلك لا نجد أحداً من القدماء تكلم فى المعجزات مع انتشارها وظهورها فى العالم، لأنها مبادئ تثبت الشرائع، والشرائع مبادئ الفضائل: ولا فيما يُقال فيها بعد الموت^(١١٣). مثل مسألة البعث (بعث الأجساد)، وهى مسألة لم يخوض فيها أرسطو، ولم يتعرض لها القدماء من الفلاسفة اليونانيين على ما

يذكر ابن رشد^(١١٤). لذلك يردّ المسألة برمتها إلى الشرائع وليس إلى الفلسفة، إلى الإيمان وليس إلى العقل، ليؤكد على أهمية الإيمان ببعث الأجياد كضرورة في وجود الفضائل الخلقية للإنسان.

كما يؤكد -مرة أخرى- على ضرورة التسليم بمبادئ الشرائع، ولا ينبغي التعرض لها بقول مثبت أو مبطل، والشرع كلها اتفقت على وجود آخر في بعد الموت، وإن اختلفت في صفة ذلك الوجود، كما اتفقت على معرفة وجوده وصفاته وأفعاله، وإن اختلفت فيما تقوله في ذات المبدأ وأفعاله^(١١٥)... إلخ. ويؤكد ابن رشد إن الحكمة موجودة في الأنبياء عليهم السلام، ولذلك "أصدق كل قضية، هل أن كلنبي حكيم، وليس كل حكيمنبيا"^(١١٦)، وإذا كانت الصنائع البرهانية في مبادئها المصادرات والأصول الموضعية كما يقول ابن رشد فمن الواجب والأولى أن يكون ذلك في الشرائع الدينية.

ويرى ابن رشد أن كل شريعة دينية يخالطها العقل، ولو سلمنا بأن هناك شريعة بالعقل فقط فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحى^(١١٧). لذلك يعتبر ابن رشد مسألة المعاد الجسماني مسألة إيمانية بحتة يعود الأمر فيها إلى الدلائل التي تضمنها الكتاب العزيز^(١١٨).

ويعرف ابن رشد اعترافاً صريحاً بعجز العقل الإنساني في الإلهيات؛ لذلك يقول: "لم يقل أحد من الناس في العلوم الإلهية قوله يعتقد به. وليس يعصم أحد من الخطأ، إلا من صفة الله تعالى بأمر إلهي خارج عن ملبيعة الإنسان وهم الأنبياء"^(١١٩).

الخلاصة:

تبين لنا من خلال قراءة كتاب "تهاافت التهاافت" ما يلى:

١ - تأكيد ابن رشد على ضرورة العودة إلى الأصول الأرسطية فهى الفلسفة الحق، وهى المعيار، وهى أقصى ما بلغته العقول البشرية في نظر ابن رشد، ومن ثم ينبغي الاحتكام إليها لفرض الاختلاف بين المذاهب الأخرى. وأى خروج على المذهب الأرسطى مرفوض تماماً.

من هنا كان حضور المذهب الأرسطى في الكتاب قوياً.. ولما لم يكن يجد ابن رشد قولاً لأرسطو في موضوع ما: كان يوفق بين الآراء^(١٢٠)، أو يترك أمرها للدين مثل مسألة المعاد الجسماني.

٢ - لم يكن الكتاب برهانياً، بل كان حجاجياً، سار فيه ابن رشد على نفس النهج الغزالي التشكيكي القوى. وكان يتحامل فيه بشدة على الغزالى رغم أنه يعترف له بعلو كعبه في المنطق^(١٢١). كما يشهد له بصحة نقه للفارابي ولابن سينا^(١٢٢).

٣ - رغم أن القضية الأساسية للغزالى هي إثبات أن حقائق الأمور الإلهية لا يتم الوصول إليها بالبراهين القطعية، فقد دافع ابن رشد دفاعاً قتالياً عن العقل (الأرسطى)، لكنه في النهاية اضطر إلى الاعتراف بقصور العقل في الإلهيات.

٤ - أهم ما ظهر لنا من خلال الممارسات المنهجية في كتاب "تهاافت التهاافت" هو تأكيد الطابع الدلالي التناصي للفاظ اللغة الفلسفية، وهذا شيء يظهر بوضوح في "تفسير ما بعد الطبيعة"،

الأمر الذي ينقلنا إلى طبيعة المنهج في مرحلة اكتمال النضج الرشدي، كما يجعلنا في الوقت نفسه نطرح سؤالاً عن موقع كتاب تهافت التهافت: هل ينتمي إلى المرحلة التي نادى فيها ابن رشد بأن تكون الفلسفة علمية الطابع، وألفاظها متواطئة، أم ينتمي إلى مرحلة عودة الروح الفلسفى الأصيل الجامع للجدل والبرهان معاً؟ بالطبع الجواب إنه أقرب إلى المرحلة الأخيرة على نحو ما أثبتنا، وعلى نحو ما سنشير بعد قليل، غير أنه ليس كتاباً برهانياً، بل يدعو إلى البرهان، والفرق شديد الوضوح بين الأمرين.

هـ - كما ظهر لنا أيضاً تلك القدرة الرشدية الفائقة على التفتيت اللغوى، وعلى استخدام الأسماء بتقديم وتأخير، فيأتي بالعبارة نفسها التي يقول بها المتكلمون، لا ليؤكد المعنى الذى قصده المتكلمون، بل ليؤكد المعنى الأرسطى وهذا ما حدث في كثير من المسائل مثل مسألة حدوث العالم^(١٢٢)، ومسألة أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد^(١٢٤) وغيرها.

المرحلة الثانية: منهج البحث في الإلهيات من خلال كتاب: “تفسير ما بعد الطبيعة”

في كتاب تفسير ما بعد الطبيعة^(١٢٥) يكتمل النضج الرشدي، ويصل الوعى إلى أفضل مراحله وأكملها.

يمثل هذا الكتاب - إلى جانب ما ذكرنا - مرحلة فاصلة من الناحية المنهجية: مرحلة لم يعد معها يصلح الحذف، أعني حذف الأقاويل

التي نذكرها الآخرون غير أرسطو، بل هي مرحلة الإضافة، ليس فحسب إضافة آراء المتكلمين وال فلاسفة الفيسيين، ومحاكمتها داخل محكمة الفلسفة الأرسطية. بل أيضاً محاكمة كل الآراء التي جاء بها شراح أرسطو اليونانيون من بعده، وكذلك الآراء التي نذكرها أرسطو للسابقين عليه مثل الطبيعيين الأوائل وأفلاطون.

لذلك لم تعد تصلح هنا في هذه المرحلة- تلك المقدمة التي نذكرها ابن رشد في جوامع الطبيعيات، (وجوامع ما بعد الطبيعة)، والتي عبر فيها عن هدفه في تلك المرحلة السابقة (مرحلة الجوامع) حين قال: قصدنا في هذا القول أن نعمد إلى كتب أرسطو بتجريد منها الأقاويل العلمية التي تقتضي مذهبة، أعني أوثقها، ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء، إذ كانت قليلة الإقناع وغير نافعة في معرفة مذهبة. وإنما اعتمدنا نقل هذا الرأي (يعنى أرسطو) من بين آراء القدماء إذ كان قد ظهر للجميع أنه أشد إقناعاً، واثبته حجة، وكان الذي حركتنا إلى هذا أن كثيراً من الناس يتعاطون الرد على مذهب أرسطو من غير أن يقفوا على حقيقة مذهبة، فيكون ذلك سبباً لخفاء الوقوف على ما فيها من حق أو ضده. وقد كان أبو حامد رام هذا المرام في كتابه المعروف بالمقاصد، لكنه لم يف بما رام من ذلك، فرأينا أن نقصد قصده لما رجونا في ذلك لأهل زماننا من المنفعة التي رجاهما، وللنسب الذي ذكره. وبين أن الناظر في هذا الكتاب ينبغي أن يتقدم فينظر في صناعة المنطق: إما في كتب أبي نصر (=الفارابي) وإما في أقل ذلك في المختصر الصغير الذي لنا" (١٢٦).

واضح من النص السابق أنه نصّ كان يعبر عن مرحلة من مراحل الوعي الرشدي في بداياته الأولى، حيث مارس ابن رشد منهج الحذف والإبقاء دون الإضافة. وكان أيضاً متشاراً بالغزالى، ومحاكياً له، فضلاً عن إحالته إلى الفارابى في المتنطق. لكن ما يعنينا من إبراد هذا النص أن تذكّر القارئ، كيف أن مرحلة تفسير ما بعد الطبيعة مرحلة مختلفة وحاسمة وفاصلة ونهائية، من مراحل الوعي الرشدي (١٢٧). خاصة من الناحية المنهجية. وسنركز من خلال هذا السفر الضخم (تفسير ما بعد الطبيعة) على أمرين مهمين في

موضوعنا هنا

الأول تلازم الجدل والبرهان، التحليل والتركيب، النقد والبناء.

الثاني منهج المعالجة الدلالية لمباحث الإلهيات.

وفي الواقع أن الأمرين متلازمان معاً.

أولاً: تلازم الجدل والبرهان:

في كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو يظهر بوضوح شديد تلازم الجدل والبرهان، وأسبقية تعلم الجدل كضرورة لابد منها قبل تعلم البرهان، وقد أكد ابن رشد في تفسيره لهذا السفر الضخم على هذا المعنى، حيث يظهر بوضوح في مقدمة مقالة آباء تلازم الجدل والبرهان كتلازم المادة والصورة عند أرسطو، -فيما أرى- وهو ما يؤكد الطابع الأرسطي الأصيل الجامع للطريقتين معاً، الجدل والبرهان، التحليل والتركيب، النقد والبناء، حيث لا برهان بدون

جدل، ويأتي أرسطو بمثال (يشرحه ابن رشد) يقول فيه: "لا يقدر أن يحل من جهل الرباط^(١٢٨) وذلك تعبيراً على أن الغموض في المسائل شبيه بالرباط أى بالإنسان المقيد، وحل الغموض شبيه بحل القيد، وكما لا يقدر المربوط المقيد على النهوض أصلًا إلى الغاية التي يقصد أن يتحرك إليها، كذلك لا يستطيع الفيلسوف البرهان دون أن يبدأ بفحص الشكوك، لذلك يقول ابن رشد: "وقوع الغموض متقدم على ارتفاعه، ... والجهة التي يقع منها الغموض شبيهة بالرباط، والجهة التي ينحل بها الغموض شبيهة بحل الرباط، ولا يقدر أن يحل من جهل الرباط، وغموض الفهم يشبه ما يصيب المؤتوق رباطاً... ونسبة الشكوك من النفس نسبة الرباط من الأعضاء، ونسبة العلم الحاصل بعد تلك الشكوك نسبة الحركة المطلوبة بعد حل الرباط^(١٢٩).

وهكذا لا تبدأ حركة البرهان الموجهة نحو هدفها إلا بعد إزالة الشكوك، وعليه تصبح الشكوك: ومحاولة نقدها، وتفنيدها جزءاً دالياً في بنية البرهان، ولا تنفصل عنه، لذلك اعتبر ابن رشد البدء بالفحص عن الغموض الذي في المسائل^(١٣٠) خطوة ضرورية لها الأسبقية على طريق المعرفة الصحيحة "لأنه من طلب معرفة شيء من قبل أن يفحص أولاً عن غموضه، يشبه الذين جهلوا أقدامهم على سواء السبيل"^(١٣١).

من هنا أكد ابن رشد على ضرورة التزام خطوتين، الأولى: "شدة الفحص عن المسائل الغامضة"^(١٣٢). والثانية: حل هذه المسائل

الغامضة، وهذا هو منهج أرسطو الحقيقي، الذي يبدأ بعرض الآراء السابقة، والشكوك الواردة في تلك الآراء، والتي يكشف التحليل عنها. ثم يأتي حلّ أرسطو لتلك المسائل. على هذا ينبغي فهم عبارة "لا يقدر أن يحلّ من جهل الرباط" أي لا يقدر أن يبرهن من جهل الأقاويل الجدلية التي قيلت في الموضوع، لذلك يؤكد ابن رشد في تفسيره ما قصده أرسطو، إذ يقول "قصده ... أن يتقدم فيائلي بالآقاويل الجدلية التي تثبت الشيء الواحد بعينه وتبطله في جميع المطالب العوينية في هذا العلم (=الإلهيات) إذ كان من تمام حصول العلم بالشيء، أعني العلم البرهانى أن يتقدم الإنسان فيعرف الآقاويل المتناقضة في ذلك الشيء، ثم يعرف حلّها من قبل البرهان الذي يكون في ذلك الشيء، وهذه هي عادة أرسطو في جميع العلوم" (١٢٢).

وهكذا يصبح الجدل داخلاً في صميم البرهان، أو جزءاً من بنائه الأصيلة التي يتحقق بها تمام العلم بالشيء، أي العلم البرهانى. من هنا يصبح أن يتحول هذا النقد السلبي الجدلى -فيما أرى- إلى كونه واجباً إيجابياً تفرضه الضرورة البرهانية نفسها: تلك الضرورة التي لا تجعل البرهان يخرج من القوة إلى الفعل إلا من خلال ممارسة الواجب النقدي السلبي الإيجابي في آن معاً.

لقد فرض الطابع التشكيكي الغامض لمسائل الإلهيات واجباً إيجابياً، هو ضرورة تعلم الجدل من أجل ممارسة الفحص الجدلى قبل البرهان، أي أن تمام العلم أصبح الآن منوطاً بتلازم الجدل

والبرهان، أي بغير إدراك الأقاويل المشككة الغامضة أولاً، تلك الأقاويل ذات الطابع المشكك التي لا يعلم مقدارها في الغموض مالم يتقدم فتعلم بآقاويل جدلية (١٢٤)، لذلك كان تأكيد ابن رشد على تعلم الجدل قبل البرهان (١٢٥)، ليس من أجل البحث في الإلهيات فحسب، بل أيضاً لأن هذا أمر ضروري في العلم الطبيعي كذلك. فإذا كانت الأقاويل المشككة تكثر في الإلهيات فإنه في العلم الطبيعي قد تكون هناك مطالب عويسة أيضاً. لذلك بقول ابن رشد في العلم الطبيعي رأى (=أرسطو) أن الأفضل في التعليم أن يقدم الفحص الجدل في ملوك مطالب، عندما يرثون إقامة البرهان على ذلك المطلوب الواحد، مما في هذا الكتاب (ـ بما بعد الطبيعة) فرأى (=أرسطو) أن يقدم الأقاويل الجدلية في جميع المطالب العويسة التي في هذه المصنوعة، ويغدو الفحول فيها على حدة، ثم يأتي بالبرهان الذي، بخصوص مطالبها مطلوباً في الموضع اللائق به من مفاسد هذا العلم (١٢٦) ويبيّن ابن رشد أن ما رأاه أرسطو هو الأفضل في التعليم في هذا العلم (الإلهي) لمشاركته لعلم الجدل في عموم النظر، والتباين الأقاويل البرهانية التي فيه كثيراً بالآقاويل الجدلية (١٢٧).

وهكذا أصبح تعليم الجدل مطلباً ضرورياً قبل إقامة البرهان، ليس في الإلهيات فحسب، بل في العلوم كلها، وهذا ما يؤكده عليه ابن رشد في مقالة اللام حيث يقول "...كل مطلب علمي إنما يحصل على التمام إذا تقدم الإنسان فعرف الأقاويل الجدلية المثبتة والمبطلة، لأنه إذا لم يتشكل الإنسان في الشيء لم يعرف مقدار ما حصل له

من معرفته بعد الجهل به، ولا مقدار ما ذهب عنه من معرفته قبل أن يعرفه" (١٣٨).

وتاكيداً لأهمية هذا الواجب الإيجابي الندى المنوط بالفلاسفة، جعله ابن رشد جزءاً ضرورياً، ومهمة من مهام علم ما بعد الطبيعة إذ "ما كان القدماء قد قالوا في مبادئ الموجودات أراء كاذبة ووجب عليه (يقصد أرسطو) مناقضتها، لزم أن يكون هذا (=النقد) كالجزء الثالث من هذه الصناعة. فصارت أجزاء هذا الكتاب (ما بعد الطبيعة) ثلاثة حزء في المبادئ الأول للموجود بما هو موجود. وجزء في لواحق الموجود بما هو موجود، وجزء في الآراء الكاذبة التي قيلت في مبادئ الموجود" (١٣٩) بالإضافة إلى الجزء المنطقي الخاص بهذه الصناعة، أضاف ابن رشد جزءاً خامساً تاكيداً لتلك المهمة النقدية المنوطة بالعلم الإلهي، وعبر عنها بقوله: "ولما كانت هذه الصناعة أيضاً هي المتكلفة بالرد على من يرفع النظر ويجد مبادئه، صار هذا الجزء كأنه جزء خامس لها" (١٤٠).

ولم تكن المهمة النقدية في علم ما بعد الطبيعة تقتصر على نقد الآراء الخاصة بالإلهيات فحسب، بل أيضاً إزالة الأغالط الواقع في موضوعات العلوم الجزئية (العلم الطبيعي والتعاليم) لأنه "ليس من شأن هذه العلوم الجزئية أن تصحيح مبادئ علمها، ولا أن تزيل الغلط الواقع فيها ... وإنما ذلك إلى صناعة عامة وذلك إما هذه الصناعة، وإما صناعة الجدل، إلا أن صناعة الجدل إنما تبطل تلك الآراء بأقوال مشهورة ... وهذه (=الفلسفة الأولى) بأقوال صادقة" (١٤١).

لذلك كان من أغراض ما بعد الطبيعة إزالة الغلط الذي يقع فيه من سلف من القدماء، ليس في الإلهيات فحسب، بل في العلوم الجزئية أيضاً –على ما أشرنا- فكان من تمام المعرفة بها (=العلوم الجزئية) حل تلك المغالطات، بمنزلة ما يكون حل الشكوك الواقعة في الشيء من تمام المعرفة به مع حصول المعرفة بجوهره^(١٤٢).

وإذا كان أرسطو قد أراد السفسيطائيين واعتبرهم هم الذين يجحدون المقدمات الأولى، ويبيطرون النظر^(١٤٣): فإن ابن رشد اعتبر الأشاعرة مثل السفسيطائيين تماماً لأنهم جحدوا المبادئ الأولى وأبطلوا الحكم بقولهم بالجواز، وإنكارهم للضرورة الرابطة بين الأسباب ومسبياتهم.

إذن لم ينفصل الجدل عن البرهان عند أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة، حتى أن أرسطو نفسه يستهل كتابه بعد أن ينتهي من مقدماته في مقالة الآلfa، بخصوص مقالة البيتا للشكوك التي تعرض لعلم ما بعد الطبيعة نفسه، وهي شكوك واعتراضات موجهة إلى إمكان قيام هذا العلم أصلاً، ووظيفته، وعلاقته بالعلوم الأخرى، وبعد أن يعرض أرسطو الاعتراضات والشكوك يهتم بالرد عليها.

ولما كان قد خلف الأقدمون لأرسطو مشاكل عديدة، كان عليه أن يجد لها حلولاً، لأنهم قد تركوا بعض المشكلات دون حلّ أحياناً، أو وضعوا حلولاً متعارضة أحياناً أخرى، فكان لابد لأرسطو من البحث في هذه الحلول المتعارضة لترجيح واحد منها أو رفضها جميعاً، أو التركيب فوقها. كما كان لابد له من ناحية أخرى أن يبحث فيما خلفه

الاقدمون دون حل. ولهذا كان الجزء الأول من أبحاث أرسطو بالضرورة نقداً لآراء السابقين عليه: وأما القسم الثاني كان بحثاً تركيبياً جديداً أتى به أرسطو، وكلما القسمين مرتبطان كل الارتباط على عادة أرسطو في البدء بوضع المشكلات ثم حلها في النهاية^(١٤٤).

لذلك رأى أرسطو على ما يقول ابن رشد: "إنه من الأفضل في التعليم أن يفرد النظر في مطالب هذا العلم (ما بعد الطبيعة) والفحص عنها بالآقاويل الجدلية المشككة في مطلوب مطلوب من مطالبه في مقالة مفردة: ثم يشرع بعد ذلك في سائر مقالات هذا الكتاب في حل الشكوك العارضة في هذا العلم"^(١٤٥).

ولم تكن هذه عادة أرسطو في الفلسفة الأولى فحسب بل كانت عادة في جميع العلوم -كما أشرنا-. لذلك يقول ابن رشد عن المقالة الثالثة من مقالات كتاب السماء والعالم لأرسطو: "إن أكثر ما في هذه المقالة ليست آقاويل تشبيتية، وإنما هي آقاويل عنادية، وما فيها من آقاويل تشبيتية فمن أجل الآقاويل العنادية"^(١٤٦).

ومفارقة ابن رشد أنه كان يدعو في مرحلة الجوامع إلى تجريد الآقاويل العلمية من كتب أرسطو، وفي الوقت نفسه يخرج عن الطريقة العلمية الأرسطية التي تقتضي إثارة الشكوك، ووضع المشكلات التي خلفها الأقدمون في بداية العمل المنهجي.

وتؤكد المهمة النقدية الشككية التي تسبق تقديم الرأي الصواب: يجعل ابن رشد مهمة الفيلسوف تكاد تكون مهمة القاضي الذي

يسمع فحسب حجج المختلفين ليحكم بينها بالعدل. فيقول: «ومن الفضل أن تكون عند سامع جميع أقاويل المدعين والمنكرين قضايا مضطربة مقنعة، وأيضاً فإن من الأفضل للذى يريد أن يحكم بين المختلفين فى شيء ما أن يكون عارفاً بالقضايا التى يستعملها المدعى والمنكر. وهذا أيضاً أحد ما يضطر إليه من أراد أن يكون حكماً فاضلاً بين المختلفين ... لذلك وجب هنا أن نقدم الأقاويل المتضادة فى الأشياء الغامضة»^(١٤٧). وهكذا يتأسس البرهان خطوة أولى على نظرية فى الأضداد تعتمد على الفصل بين حجج المخالفين، إيماناً منه بأن الضد يتضمن بالضد.

وهكذا يتضمن من خلل ما سبق أن البرهان فى الممارسات المنهجية ما هو إلا التركيب الذى يسبق التحليل للمسائل الغامضة، ومن الجدير بالذكر أن أرسطو، يكاد يجعل من مسائل الإلهيات (ما بعد الطبيعة) جميعها مسائل غامضة، وعوいصة، وصعبة الحل، وأول هذه المسائل التى يعرضها فى بداية مقالة «الباء» هى مسألة العلاقة بين الفلسفة الأولى، والعلوم الأخرى^(١٤٨)، وتتوالى طرح المسائل العويصة والشكوك المتعلقة بالإلهيات، لتصل الصعوبة إلى قمتها فى مسألة المحرك الأول، والشك العارض فى هذه المسألة هو «أغمض من جميع المسائل وأفضل»^(١٤٩) من هنا كانت مسألة «معضلة مبهمة جداً»^(١٥٠).

وهكذا أصبح المنهج فى تفسير ما بعد الطبيعة يعتمد على عدة خطوات هي:

- البدء بالسائل الشكية والأقوال المتنسادة في الموضوعات
الغامضة.

- إحضار الأقوال الحدبية في مسألة مسألة منها (١٥١).
وفحصها بعناية.

- تقديم حلول لتلك المسائل الغامضة، بقدر طاقة الفيلسوف.
وبالطبع فإن الخطوة الأولى ليست من إبداع الفيلسوف، إنما
يرجع الفضل فيها للسابقين. لأن نماده الفيلسوف التي يعمل عليها
هي من إبداع السائرين أنفسهم، لذلك كان واجب الشكر من
المحدثين للمتقدمين، خذوريا على ما ذكر أنت، شد - مؤيداً أرسطو -
حين جعل أرسطو "القدما" بذذنوب من المحدثين منزلة الآباء من
الآباء، إلا أن ولادة هؤلاء أشرف من ولادة الآباء، لأن الآباء ولدوا
 أجسامنا والعلماء ولدوا أنفسنا، فالشكر لهم أعظم من شكر الآباء،
والبر بهم أوجب، والمحبة بهم أشد، والاقتداء بهم أحق. فهو يقول
(=أرسطو) مؤكداً لهذا الغرض إنه ليس بنبغي أن نقتصر من شكر
من سلفنا على شكر الذين علمونا آراء صادقة، وهم الذين رأينا مثل
رأيهم، بل ومن لم نر رأيه، فإن هؤلاء أيضاً بما قالوا في الفحص عن
الأشياء خرجوا عقولنا وأفادونا بذلك القوة على إدراك الحق (١٥٢).
وهكذا بقدم أرسطو درساً أخلاقياً يؤكد على ضرورة شكر
السابقين ومحبتهم ... إلخ، لأنهم يخرجون عقول اللاحقين من القوة
إلى الفعل بما أفادوهم من آراء، حتى رأى أن منزلة السالفين أعظم
من منزلة الآباء.

وإذا كان ابن رشد حريصاً كل الحرص على التزام النهج الأرسطي، ويأخذ بيده من حديد على كل من يخرج على أرسطو؛ لماذا إذن لم يقف هذا الموقف (المشار إليه) تجاه الغزالى، والمتكلمين وبين سينا، وجميع السابقين عليه، هؤلاء الذين أفادوا منهم كثيراً؟، هل كان لابن رشد قدرة على القيام بالشروح الأرسطية الكبيرة لو لا الإنجاز العربى السابق فى الترجمة والشروح التى قام بها الفارابى لمنطق أرسطو... إلخ، هل كان يمكن أن يوجد "تهافت التهافت" لو لم يكن هناك "تهافت الفلاسفة" للغزالى؟

إن موقف أرسطو المشار إليه يؤكد الإفادة سلباً وإيجاباً، أى أن اللاحق لا محالة يفيض من السابق، سواء اتفق معه أو اختلف. ومن اللافت للنظر أن ابن رشد فى كتابه "تهافت التهافت" قد أوجب على الغزالى عكس الطريقة المنهجية التى انتهجهها أرسطو فى تناول مسائل الإلheimيات، فإذا كان أرسطو جعل الجدل داخلاً فى بنية البرهان، وجعل الشكوك مقدمة ضرورية لحل المسائل كما أشرنا: فإن ابن رشد قد أخذ على الغزالى البدء بوضع كتاب يضع فيه الإشكالات والشكوك بحجة أنها تقتضى حيرة وشكوكاً قبل تقرير الحق، فرأى أنه كان من الواجب على الغزالى أن يضع كتابه (الذى وعد به) لتقرير الحق، قبل أن يبتدئ بوضع كتاب لحيرة الناظرين وتشككهم، لئلا يموت الناظر قبل أن يقف على ذلك الكتاب، أو يموت هو قبل وضعه^(١٥٢).

وبالطبع حجة الموت هذه حجة واهية، لأن الفكر لا يموت بموت أصحابه.. وما يعنينا هو تلك المفارقة الرشدية التى أرادت أن تضع

البناء قبل الهدم، التركيب قبل التحليل، التقرير قبل الإشكال، وفي الوقت نفسه لا يمل الدعوة إلى التزام الأصول الأرسطية الحقة؟!

فعبارات ابن رشد في "تهافت التهافت" ، كانت تعبير عن حالة قلق وتوتر، وقد يعترض معترض بقوله: أنه كان توتراً وقلقاً على مصير الفلسفة. أقول: إن الفلسفة الحقة لا تخشى من الهجوم والرفض، بل لا ينبغي أن تخشى من التهديد الذي قد يلغى وجودها، لأنها -بما هي حقة- قادرة على تأكيد وجودها، وبما هي فلسفة أصيلة لا ينبغي أن تبني نفسها إلا بالتفكير فيما يأتي به المعارضون لها. هكذا أكد ابن رشد متابعاً لأرسطو في تفسير كتابه ما بعد الطبيعة.

المهم ما يعنيها الآن مقدار التجول في موقف ابن رشد، وكيف أصبح الجدل والبرهان عنده وجهان لعملة واحدة، هما التحليل والتركيب معاً، ولا يقوم منها صحيح إلا بهما معاً، وقد ظهر هذا واضحاً خالل ممارسات ابن رشد في تفسير ما بعد الطبيعة، خاصة في بداية مقالة اللام التي يعرض فيها لما يقوم به الإسكندر من تلخيص لكلام أرسطو في هذه المقالة، وما يأتي به ثامسطيوس من زيادة أو شك، وكذلك يذكر ابن رشد ما عنده من زيادة أو شك^(١٥٤) وفي هذه المقالة يؤكد ابن رشد أن "أول شيء يجب على من شرع في النظر البرهانى في هذا العلم (ما بعد الطبيعة) أن يتقدم فيعرف حل هذه الشكوك، لأنه بمعرفتها يستقيم له جهة النظر البرهانى في هذا العلم"^(١٥٥).

وهكذا لا يجد ابن رشد مفرأً من الاعتراف بتلازم الجدل والبرهان معاً بقوله "فينبغي أن نفحص عن جميع الأشياء التي جرت

عادة الجدليين أن يفحصوا عنها بالأقوال المرضية الشريفة أى المشهورة المحمودة، وإنما كان هذا هكذا، لأن صاحب هذا العلم (=الإلهي = ما بعد الطبيعة) يشارك الجدل في الفحص عن هذه الأشياء لكون كلتا الصناعتين تنظر في الموجود المطلق^(١٥٦).

ثانياً: منهج المعالجة الدلالية لمسائل الإلهيات:

بعد أن أصبحت المهمة التشكيكية جزءاً لا يتجزأ من بنية البرهان الفلسفى عند ابن رشد، على ما ظهر في تفسير ما بعد الطبيعة، كذلك أصبحت المعالجة الدلالية هي أيضاً الجزء الثاني المكمل لبنية البرهان الفلسفى عنده، ليصبح البرهان مكوناً من الجزئين معاً باعتبارهما جزئين لا ينفصلان، أى أن البرهان أصبح شاملأً لهما معاً.

والمعالجة الدلالية تعنى ضبط المعانى اللغوية، المستخدمة في مجال الإلهيات، ضبطاً يؤكد تنوعها وتعدد جهات النظر إلى معانىها كأداة للخروج من الشكوك وحل الإشكالات العويصة، وهو منهج قد أكد عليه أرسطو حين ذهب إلى أن كثيراً من الناس يرى ويظن ضد ما يراه غيره^(١٥٧). وتتعدد طرق مواجهة هؤلاء المخالفين ومنها: الإقناع، والمناظرة، وإزالة الشبهة التي دخلت عليهم، بجمل الشبهات التي عرضت لهم^(١٥٨).

أما بالنسبة للسوفسقائين "الذين يزعمون أن الأشياء إنما تثبت بالكلام الصحيح... فain كلامنا معهم ... بأن نصح أولاً معهم دلالات الأسماء، فإذا اعترفوا أن للأسماء دلالات خاصة: أمكن أن

نقاومهم ونعاونهم حتى ينقطعوا. وهذا هو الذي فعله (أرسطو)^(١٩) وكذلك ابن رشد في معارضته للمتكلمين وابن سينا.

وعليه إذا كان المنهج -في تفسير ما بعد الطبيعة- أصبح يبدأ بوضع الشكوك في البداية. فإن وسيلة حل هذه الشكوك هو مراعاة التنويع الدلالي للفاظ اللغة المستخدمة في علم ما بعد الطبيعة. لذلك كان تأكيد ابن رشد -في مواضع كثيرة من هذا الكتاب- على الطابع التناصي الدلالي للفاظ المستخدمة في الفلسفة. حتى جعل التقسيم الدلالي أول خطوة من خطوات البرهان على ما يقول في مقالة "اللام" حيث يقول "أول ما يشرع فيه من كان مزمعا على برهان مطلوب من المطالب هو أن يشرح الاسم المقول على ذلك المطلوب إذا كان يدل على معان كثيرة، ولا سيما ما كان منها مقولاً بتناسب، وهي المطالب التي تخص هذا العلم (ما بعد الطبيعة)^(٢٠).

وبات واضحًا لنا أنه لا يمكن فهم منهج البحث الفلسفى وبخاصة في الإلهيات عند ابن رشد -ولا مذهبه- دون الوقوف على الأسماء الدالة على المعانى المستعملة في هذا العلم^(٢١). وقد اعتبر ابن رشد -متابعاً أرسطو- أن تفصيل دلالات الأسماء على المعانى التي ينظر فيها العلم الإلهى "تنزل منه منزلة موضوع الصناعة من الصناعة"^(٢٢). حتى أن إقامة البرهان أصبحت منوطه بـأن للفاظ دلالات خاصة، والسؤال الذي يطرح نفسه هو من أين جاءت هذه

الدلالات الخاصة؟ أى ما مصدرها؟ هل بنية اللغة هي التي فرضت هذه الدلالات الخاصة؟ أم فرضتها طبيعة الموضوع ذاته؟ أم جاءت نتيجة تفكير منطقي: أى أنها خاضعة لمنطق الفيلسوف نفسه؟ نرجى الجواب قليلاً، ونشير إلى أن ابن رشد يرى أن من شروط البرهان التسليم بتلك الدلالات الخاصة، وفي التخصيص تحديد وتنويع. لذلك يقول: "إن أقرَّ أحد بأنَّ الألفاظ لها دلالات خاصة؛ فقد أقرَّ بالبرهان، وبهذا المبدأ الذي يبني عليه البرهان، لأنَّه يقرَّ أنَّ الألفاظ تدلُّ على أشياء محدودة متناهية" (١٦٢). من هنا جاء تأكيده بأنَّ الألفاظ لها دلالات محدودة من قبل أنَّ لها معانٍ محدودة (١٦٤)، ومن أمثلة الأسماء التي تقال بتناسب: أى بتقديم وتأخير اسم الموجود الذي يقال على أنواع كثيرة، وليس يقال بنوع اشتراك الأسم، مثل العين الذي يقال على الذهب وعلى الجارحة، وعلى النهر الصغير وغير ذلك من الأسماء. ولا هو أيضاً بتوافق مثل الحيوان والإنسان، وإنما هو من نوع الأسماء التي تقال على أشياء منسوبة إلى شيء واحد، وهي التي تعرف في صناعة المنطق بالتي تقال بتقديم وتأخير، لأنَّها وسِط بين المتوافقة والمشتركة... وهذه الأشياء التي تُنْسَب إلى شيء واحد ليس تُنْسَب إليه من جهة واحدة، بل إنَّها تُنْسَب إليه بجهات مختلفة. وقد يكون منها ما يُنْسَب إليه بجهة واحدة، إلا أنها تختلف بالأقل والأكثر، مثل اسم الجوهر المقول على الصور وعلى الشخص" (١٦٥).

وعلى هذا النحو ينبغي أن نفهم أنَّ للأسماء المستخدمة في

الفلسفة عند ابن رشد دلالات خاصة، دلالات وسط بين المتواطئة والمشتركة، تقوم على التناسب أي أنها تنسب إلى الشيء بجهات مختلفة، كما هو الحال في المقولات التسع التي تنسب إلى الجوهر بجهات مختلفة، وقد جاء أرسطو بمثال "الصحة" المشهور يوضح فيه اختلاف الجهات كيف يكون: فيقول: "فإن من الأشياء ما يقال مبرئ لحفظه الصحة، ومنها ما يقال: مبرئ لفعله الصحة، ومنها لدلاته على الصحة، ومنها لقبوله الصحة" (١٦٦) ويفسر ابن رشد هذا المثال بقوله: يريد أن "الأشياء التي نقول فيها إنها مبرئه؛ هي منسوبة إلى البرء بجهات مختلفة؛ فمنها ما ينسب إلى البرء الذي هو الصحة من قبل أنه حافظ لها، كما نقول في الرياضة، إنها صحيّة لأنها حافظة للصحة، ومنها ما ينسب إليها لأنها فاعل لها، كما نقول للدواء الذي يفعل الصحة في البدن الصحيح إنه صحي، وكذلك يقال صحي في العلامة الدالة على حدوث الصحة، ... وكذلك يقال صحي لما من شأنه أن يقبل الصحة سريعاً مثل الأبدان النقية من الأخلط أو التي فيها أخلط تقبل البرء بسهولة" (١٦٧).

المقصود من المثال السابق إيضاح الطابع التناصي في الشيء المنسوب إلى غاية واحدة، وما ينسب إلى فاعل واحد، وكذلك ما ينسب إلى عنصر واحد كالحال في المقولات التسع مع مقوله الجوهر (١٦٨).

وعلى غرار المثال السابق، تكون هناك أشياء كثيرة "تشترك في تسميتها من قبل نسبتها إلى شيء واحد" (١٦٩) كالأمر أيضاً في

الهوية التي تقال على أنواع كثيرة، لكن جميع تلك الأنواع تنسب إلى أول واحد، أى إلى الهوية الأولى، وهي الجوهر، وهذه النسب في واحد واحد منها، هي مختلفة أيضاً، فالمقولات التي تنسب إلى الجوهر، فهي لا تنسب إليه من قبل أنه فاعل لها، ولا غاية لها، بل لأنها قائمة به، وهو موضوع لها. أى أنها موجودة في الجوهر باعتبارها أوصافاً للموجود. ويشير ابن رشد إلى أن كثيراً من الناس قد انكر وجود هذه الأوصاف على اعتبار أن البياض ليس بمحض، وإنما الموجود هو الشيء الأبيض (١٧٠).

ويستمر ابن رشد في مقالة الجيم- في إيضاح هذا الطابع التناصي للألفاظ المستخدمة في علم ما بعد الطبيعة بصورة توضح لنا جواب السؤال الذي طرحتناه منذ قليل عن مصدر الدلالات الخاصة، ليتبين لنا تنوع المصادر. لتشمل بنية اللغة، وطبيعة الموضوع، وكذلك تنوع جهة النظر إلى الموضوع، والأهم من ذلك أنها تعود إلى النظرية المنطقية التي يضعها الفيلسوف استناداً إلى فرضيه المسبقة. ونسق المقولات الذي يأتي به، ونظريته في التعريف، وتصوره للمعاني، أعني تصوره لمعنى "المعنى"، هل يستخدم الألفاظ المتواطئة؟ أم المشتركة؟ أم المقوله بتقديم وتأخير، كما هو الحال عند فيلسوفنا.

وهذا يقودنا إلى مقالة "الدال" وهي من أهم المقالات التي تؤكد الطابع الدالى التناصي للألفاظ المستخدمة في الفلسفة، فكانت بمثابة معجم فلسفى لشرح الأسماء الدالة على معنى معنى من المعانى التي

يطلبها البحث في الإلهيات، وبيان نوع دلالة الألفاظ بين اللغة العلمية واللغة الفلسفية لذلك يقول ابن رشد، في بداية المقالة حين يوضع غرض أرسطو منها: "غرضه في هذه المقالة أن يفصل دلالات الأسماء على المعانى التى ينظر فيها فى هذا العلم (ما بعده الطبيعة) وهى التى تننزل منه منزلة موضوع الصناعة من الصناعة، وهذه الأسماء هى التى تقال **بالنسبة إلى شيء واحد بجهات مختلفة**، ولذلك جعل النظر فى شرح هذه الأسماء جزءا من هذا العلم، ولم يجعل النظر فى تفصيل الاسم المشترك عند النظر فى المعنى المطلوب الذى يدل عليه ذلك الاسم، حتى لا يكون جزءا من الصناعة مفردا، كما فعل ذلك فى العلم الطبيعي، فى مطلوب مطلوب، فإن تفصيل الاسم إنما كان هناك (يعنى فى العلم الطبيعي) ليتميز المعنى المطلوب من غيره، وهنا (يعنى فى ما بعد الطبيعة) إنما قصد لتعديد الأمور التى ينظر فيها ها هنا، فالنظر هنا فى الأسماء هو من جنس النظر فى أصناف الموضوع الذى ينظر فيه صاحب العلم، وما هذا شأنه فينبغي أن يفرد بالقول، وأن يتقدم النظر فيه على جميع المطالب التى فى ذلك العلم (ما بعده الطبيعة). وذلك بخلاف الأمر فى تفصيل الاسم الذى يدل على المطلوب من غيره (يعنى من غير الفلسفة الأولى). فإن ذلك إنما ينبعى أن يتعرض له عند النظر فى المطلوب تحفظا من الغلط الذى يعرض من اشتراك الاسم، فالغرضان متباینان" (١٧١).

النص السابق يوضح أن كلاً من العلم الطبيعي وما بعد الطبيعة يشتراكان في الواجب الدلالي القائم على ضرورة تحديد معانى

الالفاظ المستخدمة في العلم، غير أنها يتباينان في مسألة الترتيب، ففي العلم الطبيعي يتم التحديد وتفصيل الأسماء المستخدمة في العلم "عند النظر"، أي مع النظر في كل مطلوب مطلوب على حدة، أما في علم ما بعد الطبيعة: يتم التحديد الدلالي للغة المستخدمة "قبل النظر" في أي مسألة من مسائل هذا العلم، من هنا كان هذا التحديد اللغوي لمعانى الأسماء جزءاً من هذا العلم ذاته، ومقيدة ضرورية قبل النظر في مطالب هذا العلم، حتى أصبح بمثابة موضوع الصناعة من الجمناسية، نظراً لأهميته في علم ما بعد الطبيعة. وعليه قد أفرد أرسطو له مقالة بأكملها هي "مقالة الدال".

والأسماء التي تقال في علم ما بعد الطبيعة؛ تقال بالنسبة إلى شيء واحد بجهات مختلفة. لذلك كان النظر في تفصيل الاسم يعد شرحاً للأسماء المستخدمة في ذلك العلم، ومقيدة ضرورية قبل الدخول في حل الشكوك الواردة في العلم ذاته.

وإذا كان القصد الأول من علم ما بعد الطبيعة النظر في مبادئ الموجود بما هو موجود، بدأ أرسطو في مقالة الدال- تقسيمه الدلالي بلفظ "المبادئ"؛ وشرع يفصل على كم من معنى يقال هذا الاسم ليبين الأول الذي اشتُقَ منه لسائر ... ما يأتي بعد (١٧٢) وبعد أرسطو في عملية التفتيت اللغوي على طول المقالة مؤكداً بذلك أن واجب التفتيت والتقسيم الدلالي للفاظ اللغة المستخدمة في علم ما بعد الطبيعة هو واجب أولى وضروري يسبق كل المطالب الخاصة بهذا العلم. وهو ما يؤكد عليه ابن رشد، ليس في تفسيره فحسب، بل أيضاً في تطبيقاته المختلفة.

ومقالة "الدال" ذات الطابع التناصي المشحونة بتنوع الدلالات أكبر تأكيد على ضرورة الوقوف على معنى "المعنى" وهو أمر يهتم به كل فيلسوف حين يحدد الفاظه التي يستخدمها في نسقه الخاص، طبقاً لمنطقه الخاص. فلفظ "المبدأ" الذي بدأ به أرسطو مقالة الدال، كما ورد في تفسير ابن رشد - يُقال على وجوه كثيرة، وكل مبدأ إما أن يكون مبدأ وجود، وإما مبدأ تعليم أو هما معاً، "وجميع ما يقال عليها اسم المبدأ، يقال بالنسبة إلى أول فيها، هو أحق بذلك المعنى، لكن نسبتها إلى ذلك الأول نسب مختلفة في القرب والبعد، كحال في اسم الموجود... وهذا الأول هو الذي يقصد أن يعرف في هذا العلم (=الإلهي) كيف هو في ذاته، وكيف يكون أولاً، وهذا الأول هو السبب الغائي، وذلك أن كل الأسباب إنما كانت أوائل من أجل هذا الأول" (١٧٢).

ويستمر ابن رشد في تأكيد تعدد المعانى، وكثيراً ما يستخدم عبارة: "أرسطو يعني... كذا..." ويستمر في إيضاح الأسماء التى تُقال بأنحاء متعددة، كالعلل التى تقال بأنواع كثيرة^(١٧٤)، وكيف يمكن أن يكون الشيء الواحد بعينه علة للمتضادين، لا بجهة واحدة، لكن بجهتين مختلفتين، مثل الملاح فإن غيبته عن السفينة قد تكون سبباً لعطب السفينة، وحضوره سبباً لسلامتها، وكيف أن هاتين الحالتين من مدبر السفينة هما سببان من جنس الأسباب المحركة والفعلة^(١٧٥)، وكذلك اسم الطبيعة يقال على أنواع، وعلى الفيلسوف أن يفصل على كم نوع يقال الطبيعة، وأن يعرف أى أحق بهذا

الاسم، وأى هو الأول الذى إليه ينسب هذا المعنى^(١٧٦) وذلك لأن اسم الطبيعة الوارد في علم ما بعد الطبيعة أعم من اسم الطبيعة الذى يستعمله صاحب العلم الطبيعي، ويستطرد ابن رشد في الحديث ليدخل في نقاش مع ابن سينا حول علاقة الطبيعة بما بعد الطبيعة. هل يتسلم صاحب علم الطبيعة مبارنه من صاحب علم ما بعد الطبيعة، أم أن الفيلسوف يتصادر على ما جاء في العلم الطبيعي الذى يبرهن وجود الطبيعة، على نحو ما أشرنا في تصنيف العلوم^(١٧٧).

ولا ينسى ابن رشد أن يستخدم المعنى اللغوى كما ورد في لغة العرب لبوسيح أن اسم الطبيعة في اللغة العربية هو المعنى الذى قصده أرسطو^(١٧٨) ويستمر في الحديث عن تعدد معانى الواحد^(١٧٩)، الذى يقال بنوع العرض، ويقال بالذات، وكذلك الهوية، وكيف أن اسم الهوية يدل على كل ما يدل عليه بالفاظ المقولات^(١٨٠)، ويوضح بهذه المناسبة خطأ ابن سينا في خلطه بين دلالة لفظ الهوية وال موجود^(١٨١)، ويفرق ابن رشد بين لفظة الهوية الدالة على الرباط في الذهن، والدالة على الذات التي خارج الذهن^(١٨٢). ليعطينا بذلك درساً في فلسفة اللغة. يبين فيه مدى ارتباط اللغة بالنسق الفلسفى الخاص من جهة المذهب والمنهج.

وتتجدر الإشارة إلى أن الغزالى قد تنبه إلى هذا الطابع التناصي عند الفلاسفة، لذلك ذهب في رسالته في الحدود إلى أنه لا يمكن مناظرة الفلاسفة إلا بلغتهم وعلى حكم اصطلاحهم، وإذا لم يفهم ما

أرادوه: لا يمكن مناظرتهم^(١٨٣). وما ذهب إليه الغزالى ما هو إلا تأكيد على اللغة الاصطلاحية الخاصة بكل فيلسوف. لذلك تبى الغزالى على شرط يكون هو المعيار الفاصل بين الحد، وبين شرح الاسم، وهذا الشرط هو البرهان، فإذا قام البرهان على أن ما شرحه الفلسفه في الحدود، له وجود في الواقع الخارجى، يعد هذا الشرح حداً بحسب الذات، أما إذا لم يدل على وجود الشيء: فإنه لا يخرج عن كونه شرحاً للاسم. لذلك يؤكد بقوله إن ما نورده من الحدود شرحاً لما أراده الفلسفه بالإطلاق، لا حكم بأن ما ذكروه هو على ما ذكروه: فإن ذلك ربما يتوقف على النظر في موجب البرهان عليه^(١٨٤).

وإذا كان الغزالى يرى أن كل "ماله اسم يمكن تحرير حده أو رسمه أو شرح اسمه"^(١٨٥). وابن رشد في نهاية مقال الدال (من تفسير ما بعد الطبيعة) يقول: "لم يكن قصتنا هنا إلا شرح الأسماء فقط"^(١٨٦). فهل يعني هذا أنها مجرد معانى أسماء أطلقها أرسطو، وشارحه الكبير ابن رشد، أى أنها مجرد شرح للأسماء ولم يقم عليها برهان؟

في الواقع أن ابن رشد كان شديد التأكيد على ضرورة الالتزام بتلك المعانى، وكان يحاكم الآخرين بمعيار هذه المعانى الأرسطية ليعتبر كل من خرج عليها خارجاً على حد الفلسفه وحد الفيلسوف داخلاً في مستوى آخر لا يليق بالفلسفه، وهذا ما حدث مع ابن سينا حين رد ابن رشد فلسفته إلى علم الكلام. ومن جهة أخرى كان

ابن رشد يعتبر هذه الأسماء حدوداً قام البرهان على أنها تمثل الموجودات، وذلك لتأكيد الصلة بين الفكر والوجود، لأنه يذهب إلى أن هناك تطابقاً خاصاً بين الذات والموضوع، وهو يعيد هذا الاعتقاد في موضع عديدة من تهافت التهافت، مثلاً: "إن سائر المقولات الصادقة لابد أن تستدعي أمراً موجوداً خارج النفس إذ كان الصدق كما قيل في حده أنه الذي يوجد في النفس على ما هو عليه خارج النفس" (١٨٧)، وأيضاً قوله: "أما الموجود الذي بمعنى الصادق فيشترك فيه جميع المقولات على السواء، والموجود الذي بمعنى الصادق هو معنى في الأذهان، وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس" (١٨٨).

وما يعنيه ابن رشد هو لجوء ابن رشد إلى المنهج "الدلالي" - "الإشكالي" - على ما أسماه المصباحي (١٨٩)، كوسيلة لحل الإشكالات، وهو في هذا يرى أن جميع من سبقوه قد أخطأوا في فهم مشكلات الدلالة.

فجميع أخطاء الشراع والمفسرين وال فلاسفة العرب والمتكلمين ترجع في نظر ابن رشد - إلى أخطاء في استخدام الدلالات اللغوية للألفاظ الفلسفية، لذلك يرى ابن رشد أن الشكوك التي عرضت للقدماء جاءت نتيجة لاستخدامهم الألفاظ ذات الدلالة المتواطئة، فكانوا - على سبيل المثال - لا يفهمون من اسم الواحد إلا معنى واحداً مقولاً بتواطؤ (١٩٠)، لذلك يرى ابن رشد أن شكوكهم تحل حين يدركون أن اسم الواحد والموجود يقالان على أنحاء كثيرة، على

ما عاند به أرسطو برميدس في المقالة الأولى من السماع
الطبيعي" (١٩١).

وهكذا لم تعد السمة التي تطبع الأسماء العلمية ذات المعنى الواحد هي السمة الخاصة بالألفاظ الفلسفية - على ما كان يطالب به ابن رشد في مرحلة الدعوة إلى الفلسفة العلمية، حين طالب بالنظر في العلوم الطبيعية، والإلهية على جهة النظر في التعاليم (١٩٢).

بل أصبح يرى إنه "ليس ينبغي أن يطلب في كل علم أن يكون الكلام فيه مستقى مثل استقصاء الكلام في التعاليم، يريد أنه ليس ينبغي أن يطلب الإنسان كون نوع التصديق الذي يقع له في البراهين التعاليمية مثل التصديق الذي يقع له في البراهين الطبيعية، يريد أن البراهين التعاليمية هي في المرتبة الأولى من اليقين، وأن البراهين الطبيعية تتلوها في ذلك" (١٩٣) وذلك يعني أن اليقين يتفاضل على مستوى العلوم المختلفة، كما يتفاضل أيضا على مستوى العلم الواحد ما بين برهان مطلق، وبرهان وجود فقط وهو الذي يُسمى الدليل (١٩٤)، وإذا أضفنا اختلاف درجات التفاضل في العلوم (على مستوى البراهين) جنبا إلى جنب مع تنوع المستوى الدلالي: سيظهر لنا أن الخطأ - فيما يرى ابن رشد - يأتى نتيجة لعدم مراعاة الطابع التناصي الخاص بمبادئ كل علم، وكذلك الخاص بدللات اللغة المستخدمة في كل علم، لذلك "غلط برميدس حين لم يفرق بين اسم الموجود الدال على الواحد بالعدد، وعلى الواحد بالجنس، فاعتقد أن الموجود كله واحد بالعدد" (١٩٥)، وأخطأ

فيثاغورس نتيجة للخلط بين مبادئ العلم الطبيعي والعلم الرياضي، أو بين المحسوس والمعقول، بين الواحد الشخصي وما يسمى النوع، لذلك كان تأكيد ابن رشد على اختلاف جهة النظر بحسب طبيعة كل علم، حتى لو كان موضوع العلمين واحداً، "كالحركة" مثلاً- التي هي موضوع بين العلم الطبيعي، وبين العلم التعاليمي (علم الهيئة)- فهى تختلف في العلمين من جهة النظر، لذلك أخطأ الفيثاغوريون حين استعملوا في الأمور الطبيعية مبدأ غير طبيعي" (١٩٦) وبذلك جعلوا أسباب الأمور الطبيعية أشياء غير مناسبة، ولا ذاتية للأمور الطبيعية (١٩٧).

ومما هو جدير بالذكر أن الطابع التناصي لا يحكم الأسماء المستخدمة في الفلسفة فحسب، بل يمتد إلى- أن العلوم الطبيعية نفسها تقسم بهذا الطابع، الأمر الذي جعل أرسطو يؤكد على أهمية تحديد المعانى المستخدمة في الفلسفة وفي العلوم الطبيعية في أن معنى الشكوك وإزالة اللبس والغموض في العلم. وقد يقال: واجب العلوم أن تحدد معاناتها؛ لكن ليس باستخدام التقديم والتأخير، بل باستخدام الدلالة المتواطة (المتفق عليها): ومن جانبى أقول: إن أرسطو كان قد أكد على تعلم الأقاويل الجدلية في العلم الطبيعي (١٩٨)، وذهب إلى أن هذه العلوم فيها أيضاً مسائل وأقاويل مشككة (١٩٩)، كما جاءت ممارساته المنهجية في الطبيعيات مؤكدة لهذا المعنى، فالمقالة الثالثة - على سبيل المثال- من مقالات كتاب "السماء والعالم" كلها أقاويل عنادية أكثر منها أقاويل تثبيتية على ما يقول ابن رشد (٢٠٠).

كما يؤكد ابن رشد أيضاً على وجوب التقسيم التناصي في شرحه لهذا الكتاب (السماء والعالم) حيث يقول: **يُنْبَغِي أَنْ نَجْعَلْ مِبْدَأَ الْفَحْصِ عَنْ ذَلِكَ، كَمَا فَعَلَ أَرْسِطُو: بِأَنْ نَقْسُمَ عَلَى كُمْ وَجْهٍ يُقَالُ الْكَانِنْ وَغَيْرُ الْكَانِنْ، وَالْفَاسِدْ وَغَيْرُ الْفَاسِدْ، فَإِنْ هَذَا الْمُطَالَبُ تَكُونُ عَلَى هَذَا الْمَعْانِي الَّتِي يَدْلِلُ عَلَيْهَا الْاسْمُ إِذَا كَانَ الْاسْمُ مُشْتَرِكًا، ثُمَّ نَنْتَظِرُ مَا يَتَلَازِمُ مِنْ هَذَا، وَمَا لَا يَتَلَازِمُ**^(٢٠١)، ويستمر ابن رشد في شرح وإيضاح كم الوجوه التي تقال على الألفاظ المستخدمة في هذا العلم الطبيعي، أي: الفاسد والمكون، وغير الفاسد وغير المكون، موضحاً المعنى الذي يقصد به أرسطو. ويستخدم ابن رشد ضرب الأمثلة لإيضاح المعنى المقصود^(٢٠٢)، كما يشير إلى أن أرسطو ييرهن باستخدام قياس الخلف لإيضاح مطلب^(٢٠٣)، كما أكد ابن رشد -متابعاً أرسطو- (في مقالة الباء من تفسير ما بعد الطبيعة) على ضرورة تحديد المعانى المستخدمة في العلوم، لذلك كان أرسطو -على ما يقول ابن رشد- **يُشَرِّحُ الْأَسْمَاءِ الدَّالَّةَ عَلَى مَعْنَى مَعْنَى مِنَ الْمَعْانِي الَّتِي يَطْلُبُهَا فِي ذَلِكَ الْعِلْمِ (=الْطَّبِيعِي)** عند النظر في مطلوب مطلوب من المطالب التي يجب أن يشرح ما يدل عليه الاسم فيها^(٢٠٤) على نحو ما أشرنا.

من هنا تتفق مع ما يذهب إليه الدكتور محمد المصباحي حين يقول: **ـمِنْ مُفَارِقَاتِ الْفَكْرِ الرَّشِيدِيِّ أَنَّهُ فِي الْوَقْتِ الَّذِي لَا يَنْفَكُ فِيهِ عَنِ الدُّعْوَةِ إِلَى التَّفْتِيْتِ الدَّلَالِيِّ، نَجْدُهُ لَا يَمْلَأُ مِنْ رَفْعِ شَعَارِ الْبَرْهَانِ غَايَةَ الْقَوْلِ الْفَلْسُفِيِّ.** **وَالْحَالُ أَنَّهُ إِذَا كَانَتْ غَايَةُ الْبَرْهَانِ هِيَ الْوَحْدَةُ**

في الحكم والدلالة، فإن الممارسة التشكيكية تؤدي على العكس من ذلك إلى مشهد دلالي تعددى اختلافي (٢٠٥).

لكن يبدو لي أن البرهان الذى أراده ابن رشد ليس هو البرهان بمعناه المذكور فى كتاب البرهان فى المنطق الأرسطى: إنما يعنى عند ابن رشد، الطريقة البرهانية الأرسطية، كما استخدمها أرسطو فى ممارساته الفعلية، وهنا نسأل هل بالفعل كانت ممارسات أرسطو برهانية؟

لقد كشفت أبحاث حديثة -بالإضافة إلى ما ذكرناه أعلاه: أن منهاج أرسطو فى الميتافيزيقا إحراجى بصورة قوية، وأن الأنطولوجية الأرسطية نشأت من التفكير فى عدد من الإحراجات. والعلم الأرسطى المتعلق بالوجود بما هو موجود، ليس سوى نسق عام لجل الإحراجات ولا يقتصر هذا الأمر على مقالة "الباء" من كتاب ما بعد الطبيعة، وهى فى الحقيقة مجموعة من الإحراجات، بل أن هذا الأمر بارز فى عدد كبير من أقسام ما بعد الطبيعة، خاصة مقالة "الزائى"، وتقوم إحراجاته المتعلقة بالتعريفات على هذه المعضلة الأساسية وهى: كيف يمكن أن نعرف بأسماء مشتركة ماهية جزئية؟ إن غرض أرسطو دائمًا هو أن يصل إلى إحراج، أو نوع من "التساوى" والتوازن بين اعتبارين متضادين، وباختصار إلى شبه "قياس جدلى بالنقيض" (٢٠٦).

لا يوجد في كتب أرسطو قياسات برهانية، وإنما تنتظم هذه الكتب في البنية التي يسميها جدلية. ودراسة المنهاج عند أرسطو

تلذخون لنا - كما قال لوبلوند - مفاجأة قوية، فهذا المعلم الذي قدمه لنا الوسيطيون بأنه الفيلسوف بمعنى الكلمة، والمعلم الذي يستحيل أن يغدو عنه على خطأ، والذي يتناقلون تعابيره وكأنها من المقدسات: تكشف لنا دراسة مؤلفاته إنساناً آخر حقاً. ذلك أن وصفه في التحليلات لطبيعة المعرفة، لا يتطابق مع ممارسته للعلم. وإن كتبه، كما يبدو لنا ذلك من أول نظرة، ليست مدججة بالقياسات البرهانية، ولكنها تنتظم في بنية "جدلية". ويتجلّى لنا فيها وجه لأرسطو أقل صرامة وأكثر مرونة مما وقع تصوره غالباً (٢٠٧).

وكما يقول د. الطاهر وعزيز أنه قد أصبح من المعروف والمتذل تقريباً أن كتب أرسطو الميتافيزيقية، أو الفيزيائية، أو البيولوجية ليست، من الوجهة المنهجية، "تطبيقاً" خالصاً للقواعد المنطقية التي تشكل في التحليلات الثانية قانون العلم، وإن أرسطو يسبّر في أغلب الأحوال حسب طرائق فكرية، أو حسب منهاج ليست له صلة كبيرة بالمنطق القياسي. وقد كان هيجل تقريباً - أول من لاحظ - فيما يتعلق بـالميتافيزيقا على الأقل - ما يوجد من بعد الشقة بين النظريات المنطقية عند أرسطو وطريقته في الواقع (٢٠٨).

وإذا كان الأمر كذلك، ولم تكن ممارسات أرسطو برهانية؛ أين إذن البرهان؟ يقول د. المصباحي: "لو أردنا أن نبحث عن الوجه المنهجي لحدثة ابن رشد، لكان علينا أن نضرب بأيديينا لا إلى منهجه البرهاني؛ بل إلى منهجه "الدلالي - الإشكالي" لأنّه يجعلنا ننتقل فيه بين الجدل والبرهان على صعيد المنهج، وبين التواطؤ.

والاشتراك في الاسم على صعيد الدلالة. ومعنى ذلك أننا بفضل هذا المنهج نصبح قادرين على تجاوز الالتباس في الدلالة والإشكال في القول والتعارض بين المذاهب نحو آفاق جديدة"(٢٠٩) لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل كان هناك إلى جانب المنهج الدلالي الإشكالي منهجاً برهانياً عند ابن رشد؟

يقول دكتور ماسيمو كامبانيini إن ابن رشد "قد أخفق في تقديم تصور للفلسفة متماسك ومتكملاً من وجهة النظر المعقولة وحدها. وطبقاً لذلك فإن مفهوم العقل الإسلامي الخاص - الذي أقيم على أساس شرعية وجدلية أكثر من كونها ميتافيزيقية وبرهانية - يمكن أن ندرك قيمته بطريقة أفضل"(٢١٠).

وإذا رجعنا إلى القضية الأساسية التي طرحتها الغزالى، والخاصة بمنهج البحث في الإلهيات، حين أراد أن يثبت أن الفلسفة عاجزة عن البرهنة على قضايا الألوهية، وعاجزة عن تقديم يقين كاليقين الحاصل في الرياضيات، سنجد أن ابن رشد يؤكد قدرة الفلسفة على تقديم البرهان على أساس المعالجة اللغوية، أي أن الآراء المتعارضة ترتفع إذا أخذنا في الاعتبار اختلاف جهة النظر على أساس لغوى كأداة للتوفيق بين الآراء المتناقضة في الظاهر (من وجهة نظر ابن رشد). فهو يردّ الوجود إلى مستوى لغوى ليتجنب بذلك الصعوبات الفلسفية، ففى مسألة هل العالم محدث أم قديم؟ يصل إلى نتيجة مفادها إنه فى وسعنا أن نتصور العالم على أنه مخلوق، وعلى أنه قديم على حد سواء: مخلوق بالقياس إلى الله، وهو

الموجود الذي وجوده فوق كل وجود، قديم بالقياس إلى الزمان لأن العالم لا يسبقه الزمان حتى وإن كان موجوداً عن شيء^(٢١). وهنا نسأل: هل المعالجة اللغوية الرشدية حلّت إشكالات الإلهيات؟

يقول د. ماسيمو كامباني: "إن التساوى الإبستمولوجي بين الوصفين وبين القضيتين ("ق") و("لا ق") هو من حيث وحدة الحقيقة خيبة لغوية. ولما لم يقدر ابن رشد على أن يبرهن على أن العالم مخلوق، حاول أن يشير إلى أن القدم مساو للحدث، ولما لم يقدر على إثبات الحقيقة الأنطولوجية إما للقدم أو للحدث إثباتاً برهانياً، توفق في أن يُظهر أنهما متماثلان من الناحية اللغوية"^(٢٢).

ومن جانبي أقول: إن لجوء ابن رشد إلى تقديم البرهان على أساس المعالجة الدلالية لا يؤدي إلى رفع التعارض بين الآراء، وحلّ الإشكالات المطروحة في العلم، بل على العكس، فإن هذه المعالجة قد تؤدي إلى مشهد دلالي تعددى اختلافى، قد يقود إلى الخلاف، وليس إلى حلّ المسائل العويصة.

والخلاصة: أنه لا يمكن فهم منهج البحث الفلسفى وبخاصة فى الإلهيات عند ابن رشد، دون الوقوف عند منهجه "الإشكالى- الدلالى" ، وهذا هو معنى "البرهان" عنده، على ما تبين لى من خلال ممارساته الفعلية.

الهوامش

(١) وهى وجهة النظر التى كان قد عارضها الفرزالى فى كتابه "تهاافت الفلسفه" بل تأسس كتابه على رفض هذه الدعوه.

(٢) تهاافت التهاافت، ص ١٠٥.

(٣) المصدر السابق، ص ١١٠ كذلك تلخيص ما بعد الطبيعة، طبعة حيدر آباد، ص ٥.

(٤) راجع: ابن رشد: شرح البرهان لأرسطو، وتلخيص البرهان، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، ص ٦٢.

(٥) تهاافت التهاافت، ص ٣٧٤.

(٦) المصدر السابق، ص ٣٧٥.

(٧) المصدر السابق، ص ٢٨٢، ص ٢٨٣.

(٨) تهاافت الفلسفه، ص ٤٣.

(٩) تهاافت التهاافت، ص ٤١٧.

(١٠) انظر: تلخيص البرهان، تحقيق د. محمود قاسم، ص ٨٨.

(١١) المصدر السابق، ص ٨٧.

(١٢) المصدر السابق، ص ٢٨.

(١٣) ربىعة الطاهر عريبي: فى المنطق، شرح البرهان لابن رشد، الناشر: المركز القومى للبحوث والدراسات العلمية، ليبيا، ط أولى سنة ١٩٩٧، ص ٨.

(١٤) مثل المبدأ الذى يقول: "إذا أخذت من كميات متساوية كميات متساوية فالبواقي متساوية، فهذه البديهية مشتركة بين العلوم التعاليمية (الرياضيات)، ولكنها فى الحساب لا تفيد إلا بالنسبة للأعداد، وفي الهندسة بالنسبة إلى المقادير المكانية؛ فعمومها ليس كعموم طبيعة واحدة، بل كعموم نسبة واحدة. وهذه المقدمات إذا استعملها صاحب صناعة فقربها وأدنها

من موضوعه الخاصل به كانت قوتها قوة المقدمة الخاصة المناسبة، المرجع السابق، ص ١٢، والنص، ص ٢٨.

(١٥) تلخيص البرهان، تحقيق د. محمود قاسم، ص ٧٢.

(١٦) المصدر السابق، ص ٧٣.

(١٧) المصدر السابق، ص ١٢٥.

(١٨) المصدر السابق، ص ١٧٤.

(١٩) انظر المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٢٠) المصدر السابق، ص ٢٩-٣٨، وطبعة أخرى: تحقيق د. بدوى، ص ٤٩-٥٠.

(٢١) تلخيص البرهان، تحقيق: د. بدوى، ص ٥٢.

(٢٢) المصدر السابق، ص ٥٥.

(٢٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها وما بعدها.

(٢٤) انظر: ابن رشد، كتاب السماع الطبيعي، طبعة حيدر آباد، سنة ١٣٦٥هـ، ص ٢.

(٢٥) انظر. ابن رشد، جوامع ما بعد الطبيعة، طبعة حيدر آباد، سنة ١٣٦٥هـ، ص ٢. وأيضاً تلخيص ما بعد الطبيعة، نشرة عثمان أمين، ص ١.

(٢٦) انظر، السماع الطبيعي، حيدر آباد، ص ٣.

(٢٧) لقد ذهب ابن رشد إلى ما ذهب إليه ابن باجة من قبل في شروحاته على السماع الطبيعي حين ذهب الأخير إلى أن الأقدمين الذين تفلسفوا في الطبيعة قبل أرسطو قد اختلفوا فيما بينهم، وجاءوا بآراء مخالفة لما يشاهد لقلة خبرتهم بالطرق المنطقية، فجاءت أقوايلهم "مشكلة بعضها سوفسatie... وبعضها جدلية واقناعية ... ولذلك اضطره الأمر (يعني أرسطو) إلى نقض كل قول وحده. ولما كانت تلك الآراء قد سقطت في زماننا حتى لا تذكر إلا من جهة أنها في كتب أرسطو، وكان ما يوجد منها اليوم آراء المتكلمين من أهل هذا الزمان: فليس يعتد بها، لأن مؤلأء القوم لم يقصدوا النظر في الطياع، حتى أن منهم من يبطل وجودها، بل إنما عرض لهم في مناقضة خصومهم أن تكلموا في شيء يسير منها: كقول من يقول بالجزء الذي لا

يتجرأ، غير أن نظرهم في ذلك لا لأجل أن يعطوا أسباب هذه الأمور الطبيعية: بل من أجل ما عثروا عليه في مناقضة بعضهم بعضاً، رأينا أن نطرح هذا الجزء من النظر، ونقصد قصد البرهان (أبو بكر محمد بن يحيى بن ياجة، شرح على السماع الطبيعي لأرسطوطاليس، تحقيق معن زبادة، بيروت، دار الفكر، سنة ١٩٨١، ص ١٦-١٧).

أيضاً د. محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة أولى، سنة ١٩٩١، ص ٢٠١.

(٢٨) انظر جوامع ما بعد الطبيعة، حيدر أبياد ص ٢، وتلخيص ما بعد الطبيعة، عثمان أمين ص ١.

(٢٩) ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، تحقيق د. محمد سليم سالم، ص ١١.

(٢٠) المصدر السابق، ص ١٢-١٤.

(٢١) لذلك قال أرسطو في أول السماع الطبيعي عندما أراد أن يشرع في مخاطبة برميدين، نحن نخاطب جديدين، وإن في مخاطبتهم فلسفة ما، هامش (٢) ص ١٤ من المصدر السابق، راجع أيضاً الطبيعة عند أرسطو.

(٢٢) راجع: تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، ص ١٢-١٥، ص ٤٠.

(٢٣) راجع: أرسطو للدكتور عبد الرحمن بدوى، ص ٩٩ فما بعدها.

(*) المطلوب الجدل هو ما لم يكن معلوماً صدقه بنفسه بحسب المشهور بل يلحقه شك ما في المشهور (تلخيص الجدل.. ص ٣٦).

(٢٤) المصدر السابق، ص ٢٧-٢٨.

(٢٥) السؤال الذي يضعه ابن رشد يُعد سؤالاً جديلاً أي يُكون مقدمة جدلية، على غرار قولنا: هل العالم محدث أم لا؟ وهو هل الفلسفة حلال أم لا؟ وهناك من يرى أن الفلسفة ليست واجبة، والسؤال الجدل كما يقول ابن رشد هو "الذى للمجيب فيه أن يجيب بنعم أو لا، مثل قولنا: هل العالم محدث أم لا، لا ما ليس للمجيب فيه إلا جواب واحد، مثل جوابه عما هو الإنسان بائمه الحى الناطق" (تلخيص كتاب الجدل ص ٤١٩) وبما أن

موضوع فصل المقال ليس للمجيب فيه جواب واحد فهو جدل.

(٤٦) فصل المقال، ص ٨٥.

(٤٧) انظر: د. فاطمة إسماعيل: القرآن والنظر العقلي، ص ١٢٣.

(٤٨) فصل المقال..، ص ٨٦.

(٤٩) المصدر السابق، هامش (١٠)، ص ٨٩.

(٤٠) فصل المقال، ص ٨٨.

(٤١) المصدر السابق، ص ٨٩.

(٤٢) انظر: د. الطاهر عزيز، المذاهب الفلسفية، الناشر، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط أولى سنة ١٩٩٠، ص ٥٤.

(٤٣) فصل المقال، ص ٩٥.

(٤٤) فصل المقال، ص ٩٢.

(٤٥) تلخيص كتاب أرسطو طاليس في الجدل، ص ٦٩.

(٤٦) تلخيص كتاب البرهان، تحقيق د. قاسم، ص ٦٢.

(٤٧) راجع في ذلك: د. زينب محمود الخضيري: آثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مكتبة الأنجلو المصرية، سنة ١٩٩٥، الباب الثاني محاولات التوفيق بين الفلسفة والمدين في العصور الوسطى المسيحية واليهودية وتأثير ابن رشد فيهما، ص ٢٠٧-٩٧.

(*) ينفي الدكتور عابد الجابري القول بأن ابن رشد "يوفق بين الدين والفلسفة" ويرى أن مقصد ابن رشد كان شيئاً آخر هو التأكيد على توافق وعدم تعارض الشريعة الإسلامية مع الفلسفة، وهذا غير "التوفيق". [انظر: تقديم كتاب فصل المقال، ص ٧].

(٤٨) د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص ٢٩٥.

(٤٩) تلخيص البرهان، د. بدوى، ص ٥٢.

(٥٠) انظر: د. عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص ٢٦ فما بعدها.

(٥١) انظر: المنقد من الضلال، مكتبة الجندي، القاهرة.

(٥٢) الخطابة لابن سينا ص ٢، أيضاً د. عاطف العراقي، المرجع السابق، ص ٢٦-٢٧.

(٥٣) انظر، مناهج الأدلة، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ١١١-١١٣.

(٥٤) المصدر السابق، ص ١٠٣.

(٥٥) راجع كتابنا: القرآن والنظر العقلي ص ١١٩ فما بعدها.

(٥٦) ابن رشد: تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، تحقيق، د. محمد سليم سالم، ص ٧.

(٥٧) المصدر السابق، ص ٤٦.

(٥٨) مناهج الأدلة، ص ١٠٢.

(٥٩) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٦٠) انظر المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٦١) مناهج الأدلة، ص ١٠٣.

(٦٢) انظر المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٦٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٦٤) المصدر السابق، ص ١٠٦.

(٦٥) انظر المصدر السابق، ص ١٠٧.

(٦٦) مناهج الأدلة، ص ١٠٨.

(٦٧) المصدر السابق، ص ١٠٩.

(٦٨) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٦٩) المصدر السابق، ص ١١١.

(٧٠) تلخيص كتاب الجدل لأرسطوطاليس، ص ١٢.

(٧١) تلخيص الجدل، ص ١١.

(٧٢) تهافت الفلسفه، ص ٨٥.

(٧٣) يقول الغزالى: غررنا بطال دعواهم ... وأما إثبات المذهب الحق فسنضع فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا (تهافت الفلسفه) إن شاء الله، ونسميه قواعد العقائد. ونعتنى فيه بالإثبات، كما اعتنينا في هذا الكتاب

بالهدم" (تهاافت التهاافت، ص ١٩٤) تهاافت الفلسفة ص ١٢١. لكن الدكتور الجابری يرجع بأن الكتاب الذى وَعَدَ الغزالی بكتابته ليس هو كتاب "قواعد العقائد" فى إحياء علوم الدين، فهو نص قصير نسبياً لا يتناسب مضمونه مع المسائل التى ناقشها. إنما هو كتابه "الاقتصاد فى الاعتقاد" الذى عرض فيه المذهب الأشعرى بتفصيل مستعملما القياس المنطقى الصورى. (راجع: تهاافت التهاافت، تعليق الجابری، هامش ٨٢)، ص ١٩٤.

(٧٤) انظر: تهاافت التهاافت، ص ٢٧٢.

(٧٥) المصدر السابق، ص ١٠٥. فى موضع آخر يقول "الغرض... أن نبين أن ما يحتوى عليه هذا الكتاب من الأقاويل هى أقاويل غير برهانية، وأنكثراها سفسطائية، وأعلى مراتبها أن تكون جدلية. فإن الأقاويل البرهانية قليلة جداً" (المصدر السابق، ص ٣٦). لقد كانت عبارات ابن رشد شديدة اللهجة والتواتر فى أن معًا، مما يؤكد مدى حزنه وانفعاله إلى درجة تصل به إلى أن يفقد صوابه فى بعض الأحيان، على سبيل المثال يقول عن اعترافات الغزالى: "ما أخس هذه المغالطة" ص ١٧٧، "مذا قول مغالطي خبيث" (ص ١١)، "عناد سفسطاتى خبيث" ص ١١١، "قول فى غاية الركاكة" ص ١٢١، راجع صفحات: ١١٢، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٣، ١٢١، ١٢٠، ١٢٧، ١٢١، ١٤٩، ١٤٠، ١٥٠، ١٥٢، ١٥١، ١٥٠، ١٦٦، ١٦٧، ٢١١، ٢١٤، ٢١١، ٢٨٨، ٢٥٨، ٤٢١-٢٠٥-٤-١٤٨... الخ.

(٧٦) تهاافت التهاافت، ص ٣٦.

(٧٧) المصدر السابق، ص ٤٢١-٢٠٥-٤-١٤٨.

(٧٨) تهاافت التهاافت، ص ٤٢٢. يقول فى موضع آخر: وهذا كله فلا تطمع، ها هنا فى تبيينه ببرهان، وإن كنت من أهل البرهان، فانظر فى موضعه. واسمع ها هنا أقاويل هى أقمع من أقاويل هؤلاء، فإنها وإن لم تفديك اليقين، فاتها تفديك غلبة ظن يحركك إلى وقوع اليقين بالنظر فى العلوم، (المصدر السابق، ص ١٤٦، وكذلك ص ١٥٥، ١٦٢).

(٧٩) المصدر السابق، ص ٤٢٢.

(٨٠) المصدر السابق، ص ٤١٦، ٤١٧، وكذلك ص ٥٥٩.

(٨١) المصدر السابق، ص ٤٢٢.

(٨٢) المصدر السابق من ١٤٦، ١٤٨، ١٦٧، ٢٤٦، ٢٠٢... إلخ.

(٨٣) المصدر السابق، ص ٢٦٥.

(٨٤) تهافت التهافت، ص ٢٤٨.

(٨٥) راجع: المصدر السابق: ص ١٤٦، ١٦٠، ١٤٨، ١٦٦، ١٩٢، ٢١٠، ٢٠٠، ٢٢٤، ٢٢٧، ٢٤٤، ٢٤٧، ٢٤٦، ٢٥٢، ٢٤٨، ٢٦١، ٢٦٩.

وغيرها على طول الكتابة كلها.

(٨٦) المصدر السابق، ص ٢٠٠.

(٨٧) المصدر السابق، الصفحة نفسها. وإذا كانت حكمة ابن سينا ليست ببرهانية في رأى ابن رشد. وكان الغزالى محقاً في نقده لماذا كل هذه الحملة على الغزالى، انظر أيضاً تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٤.

(٨٨) تهافت التهافت، ص ٢٩٩.

(٨٩) المصدر السابق، ص ٤١٠.

(٩٠) المصدر السابق، ص ٢٤٨.

(٩١) راجع تهافت التهافت، ص ١٩٩.

(٩٢) المصدر السابق، ص ٢٨٧.

(٩٣) المصدر السابق، ص ٢٩٧-٢٩٨.

(٩٤) المصدر السابق، ص ٢٩٨.

(٩٥) انظر تهافت التهافت، ص ٢٨٩. الموجود الذى بمعنى الصادق هو معنى فى الانهان، وهو كون الشيء خارج النفس، على ما هو عليه فى النفس (راجع: المصدر السابق، ص ٢٢٧-٢٢٨).

(٩٦) المصدر السابق، ص ٣١٩.

(٩٧) المصدر السابق، ص ٢٠٩، وكذلك الماضى يقال باشتراك الاسم، ص ٢٠٠.

(٩٨) المصدر السابق، ص ٤٢٠.

(٩٩) المصدر السابق، ص ٣٩٩. راجع حول أسباب التعدد الدلائلى لاسم العقل د. محمد المصباحى الوجه الآخر لحدثة ابن رشد، ص ١، فما بعدها.

(١٠٠) الألفاظ المتواطنة: تدل على معنى واحد يعم بنفس الدرجة جميع الأشياء الواقعة

تحتها، مثل لفظ "الحيوان" فإنه يقال بنفس الدرجة، ومن غير تفاوت على الفرس والحمار والبقرة والقرد والحمام ... إلخ. فهو جنس مقول بتوافق.

اللفظ المشترك: يقال على أشياء مختلفة مثل لفظ "العين" الذي يقال على عضو البصر في الإنسان، وعلى عين الماء إلخ.

أما الألفاظ المشككة: أو التي تقال بتشكّك، أي بتفاوت وتقديم وتأخير مثل "الوجود" فهو يقال على الجوهر، كالبرتقالة، بتقديم، ويقال على العرض، لونها طعمها، بتأخير، ذلك لأنّه يجب أن توجد "البرتقالة" كـ"جوهر" أولاً حتى يوجد لونها وجميع الأعراض التي تخصّها. (تهافت التهافت، من تعليق د. الجابري هامش (٢) ص. ٣٩٠، ٣٩١).

(١٠١) راجع على سبيل المثال صفحات: ١١٥، ١١٦، ١٢٨، ١١٦، ١٣٩، ١٥٢، ١٥١، ١٣٩، ٢٨٠، ٢٧٩، ٢٤٧، ٢٢٩، ٢٢٥، ٢٢٤، ٢٠٠، ١٨٧، ١٦٢، ١٦٢، ٢٥٧، ٢٣٨، ٢٣١، ٢١١، ٢٠٩، ٢٠٧، ٢٠٣، ٢٠٢، ٢٩٨، ٢٩٢، ٢٨٧، ٣٥٨، ٣٦٤، ٣٦١، ٣٦٥، ٢٨٧، ٣٩٠، ٢٨٧، إلخ.

(١٠٢) تهافت التهافت، ص. ٤٢٠ رفض ابن رشد قياس الغائب على الشاهد في مواضع عديدة من كتابه، راجع صفحات: ١٤٠، ١٤٢، ١٦٢، ١٨٧، ٢٢٢، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٦، ٢٤٤، ٢٢١، ٢٤٦، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٨٠، ٢٧٤، ٣٩٦، ٢٩٤، ٤٤١، ٤٢٠، ٣٧٤، ٤٠٧.. إلخ.

(١٠٣) المصدر السابق، ص. ٤٥٧.

(١٠٤) المصدر السابق، ص. ٤٤٣، ٤٥٥.

(١٠٥) المصدر السابق، ص. ٢١٢.

(١٠٦) المصدر السابق، ص. ١١٣.

(١٠٧) المصدر السابق، ص. ١٨١.

(١٠٨) تهافت التهافت، ص. ٣٧٤.

(١٠٩) المصدر السابق، ص. ٣٧٦.

(١١٠) المصدر السابق، ص. ٤٣.

(١١١) المصدر السابق، ص. ٣٠٢.

(١١٢) تهافت التهافت، ص. ٣٠٢.

(١١٢) المصدر السابق، ص ٣٦٥.

(١١٤) المصدر السابق، ص ٥١١-٥١٠.

(١١٥) المصدر السابق، ص ٥٥٤.

(١١٦) تهافت التهافت، ص ٥٥٥.

(١١٧) المصدر السابق، ص ٥٥٦.

(١١٨) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(١١٩) المصدر السابق، ص ٥٥٧.

(١٢٠) المصدر السابق، ص ٣٧٦.

(١٢١) هذا ما حدث في مسألة علة الكثرة فلما لم يجد ابن رشد لأرسطورأيَا فيها، ولا من اشتهر من قدماء المشائين، فإنه إذا كان القدماء قد قالوا في علة الكثرة آراء ثلاثة هي: إن الكثرة جاءت من الهيولي، وقول آخر يرى أنها جاءت من قبل الآلات، وقول ثالث قال إنها من قبل التوسط. والرأي الذي أخذ به ابن رشد هو أن سبب الكثرة هو مجموع الأسباب لثلاثة: المتوسطات، والاستعدادات، والآلات. (تهافت التهافت، ص ٤، ٢٠٤، ٢٠٥).

(١٢٢) يرى ابن رشد أن الغزالى قد بلغ به الغلو في المنطق إلى استخراج الأدلة من كتاب الله تبارك وتعالى وتطابقتها بالمنطق الأرسطى، وذلك إشارة منه إلى كتاب *القسطاس المستقيم* للغزالى. كما يشهد ابن رشد للغزالى بأن المنطق الذي تعلمه عن القدماء هو الذي مكّنه من أن يثبت خطأهم في الإلهيات (ص ٣٧٦ تهافت التهافت).

(١٢٣) يحق ما يقول أبو حامد في غير ما موضع من كتبه. إن علومهم الإلهية هي ظنية المصدر السابق، ص ٢٩٥.

(١٢٤) راجع تهافت التهافت، ص ١٦١-١٦٠.

(١٢٥) المصدر السابق، ص ٢٩٨.

(١٢٦) كتاب الميتافيزيقا لأرسطو. يطلق عليه العرب أسماء أربعة هي: ما بعد الطبيعة، الإلهيات، الفلسفة الأولى، كتاب الحروف نظراً إلى ترقيمه حسب حروف الهجاء اليونانية، والشائع عند ابن رشد تسميتان هما: الفلسفة

الأولى، وما بعد الطبيعة، وأحياناً يستخدم اسم العلم الإلهي (راجع د. عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص ٢٢٠) ويقدم د. عاطف عرضاً وتحليلياً لمحات وتحويات مقالات ما بعد الطبيعة في كتابه المشار إليه، ص ٢٢٤-٢٦٤).

(١٢٧) ابن رشد: كتاب السماع الطبيعي لأرسطو، طبعة حيدر أباد، ص ٣٢.

(١٢٨) هذا ويؤكد لنا ما أكدته أستاذنا الدكتور عاطف العراقي من أهمية الجمع بين المؤلفات والشروح في دراساتنا للفلاسفة العرب لكنه لا ينبع فلسفة الفيلسوف ونصل إلى نتائج خاطئة عن الفلاسفة. (راجع في هذا المعنى الترجمة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص ١٥، وتصدير مذاهب فلاسفة المشرق، ص ٢٢، وتجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص ٢١٧، ٢٢٠).

(١٢٩) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة "الباء" مجلد ١، ص ١٦٦.

(١٣٠) المصدر السابق، ص ١٦٩-١٧٠.

(١٣١) المصدر السابق، ص ١٧٠.

(١٣٢) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ١، ص ١٧٠.

(١٣٣) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ١، ص ١٦٥.

(١٣٤) المصدر السابق، ص ١٦٦، ١٦٧.

(١٣٥) المصدر السابق، ص ١٦٧.

(١٣٦) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ١، ص ١٦٧.

(١٣٧) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(١٣٨) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(١٣٩) المصدر السابق، مقالة اللام، مجلد ٢، ص ١٢٩٨.

(١٤٠) تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، مجلد ٢، ص ١٢٩٦.

(١٤١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(١٤٢) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٦-٥.

(١٤٣) المصدر السابق، ص ٦.

(١٤٤) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الجيم، مجلد ١، ص ٢٩٧-٢٩٨.

(١٤٥) د. عبد الرحمن بدوى، أرسطو، ص ٩٦-٩٩.

(١٤٦) تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، مجلد ٢، ص ١٣٩٨.

(١٤٧) كتاب السماء والعالم لأرسطو (ضمن جوامع العلم الطبيعي) طبعة حيدر آباد، ص ٦٥.

(١٤٨) تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الباء، مجلد ١، ص ١٧١.

(١٤٩) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ١، ص ١٧١.

(١٥٠) المصدر السابق، ص ١٨١.

(١٥١) المصدر السابق، ص ١٨٢.

(١٥٢) المصدر السابق، ص ١٨٣.

(١٥٣) تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الألف الصغرى، مجلد ١، ص ٩، ١٠.

(١٥٤) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٩٥.

(١٥٥) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ٢، ص ١٣٩٤.

(١٥٦) المصدر السابق، مجلد ٢، ص ١٣٩٩.

(١٥٧) تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الباء، مجلد ١، ص ١٧٨.

(١٥٨) المصدر السابق، مقالة الجيم، مجلد ١، ص ٤٠٥.

(١٥٩) المصدر السابق، ص ٤٠٦، ٤٠٧.

(١٦٠) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ١، ص ٤٠٨.

(١٦١) المصدر السابق، مقالة اللام، مجلد ٢، ص ١٤٠٠.

(١٦٢) المصدر السابق، مجلد ١ مقالة الباء، ص ١٦٦.

(١٦٣) المصدر السابق، مقالة الدال، مجلد ٢، ص ٤٧٥.

(١٦٤) تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الجيم، مجلد ١، ص ٢٥٦.

(١٦٥) المصدر السابق، ص ٢٥٧.

(١٦٦) المصدر السابق، مقالة الجيم، مجلد ١، ص ٢٠٢.

(١٦٧) المصدر السابق، مقالة الجيم، مجلد ١، ص ٢٠٣.

(١٦٨) تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الجيم، مجلد ١، ص ٢٠٣، ٢٠٤.

(١٦٩) المصدر السابق، ص ٢٠٤.

(١٧٠) المصدر السابق، ص ٢٠٥.

(١٧١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(١٧٢) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الدال، مجلد ٢، ص ٤٧٥-٤٧٦.

(١٧٣) المصدر السابق، ص ٤٧٦.

(١٧٤) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ٢، ص ٤٨٠.

(١٧٥) المصدر السابق، مجلد ٢، ص ٤٨٢.

(١٧٦) المصدر السابق، مجلد ٢، ص ٤٨٦-٤٨٧.

(١٧٧) المصدر السابق، مجلد ٢، ص ٥٠٨.

(١٧٨) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ٢، ص ٥٠٨.

(١٧٩) انظر المصدر السابق، ص ٥٠٨-٥٠٩.

(١٨٠) المصدر السابق، ص ٥٢٢.

(١٨١) المصدر السابق، ص ٥٥٣.

(١٨٢) المصدر السابق، ص ٥٥٩.

(١٨٣) المصدر السابق، ص ٥٦١-٥٦٢.

(١٨٤) الحدود للفزالي، ضمن كتاب: رسائل منطقية في الحدود والرسوم الفلسفية العرب... للدكتور عبد الأمير الأعسم، ص ١٧٥.

(١٨٥) الحدود للفزالي، ضمن كتاب: رسائل منطقية في الحدود... د. عبد الأمير الأعسم، ص ١٧٦.

(١٨٦) المرجع السابق، ص ١٧٤.

(١٨٧) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ٢، ص ٦٩٦.

(١٨٨) تهافت التهافت، ص ١٨٤.

(١٨٩) المصدر السابق، ص ٢٢٧.

(١٩٠) د. محمد المصباحي، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص ٣٧.

(١٩١) تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الباء، مجلد ١، ص ٢٧١.

(١٩٢) المصدر السابق، ص ٢٧٢.

(١٩٣) راجع: ص ص ٣٦-٣٩ من هذه الدراسة.

(١٩٤) تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الألف الصغرى، مجلد ١، ص ٥٠.

(١٩٥) المصدر السابق، ص ٥١.

(١٩٦) المصدر السابق، مجلد ١، ص ٦٨.

(١٩٧) المصدر السابق، ص ١٠٢.

(١٩٨) المصدر السابق، ص ١٠٢.

(١٩٩) تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الباء، مجلد ١، ص ١٦٧.

(٢٠٠) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٢٠١) ابن رشد، جوامع الطبيعتين، كتاب السماء والعالم لأرسطو، طبعة حيدر آباد، ص ٦٥.

(٢٠٢) المصدر السابق، ص ٢١.

(٢٠٣) المصدر السابق، ص ٢٥.

(٢٠٤) المصدر السابق، ص ٢٢.

(٢٠٥) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ١، ص ١٦٧-١٦٨.

(٢٠٦) د. محمد المصباحي، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص ٦٢.

(٢٠٧) انظر د. الطاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، ص ٨٤-٨٥.

(208) Blond, (J.-M.): *Logique et méthode chez aristote*, paris: Vrin, 1939. PP. xxii-xxiiii.

نقاً عن د. الطاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، ص ١٠١-١٠٠.

د. الطاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، ص ١٠١-١٠٠.

(٢١٠) د. محمد المصباحي، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص ٢٧.

(٢١١) د. ماسيمو كامبانيي، الوجود واللغة في كتاب ابن رشد "تهافت التهافت"، بحث ضمن كتاب ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، مجلد ١، ص ١٣٦.

(٢١٢) انظر فصل المقال، ص ١٠٤-١٠٥.

(٢١٣) الوجود واللغة في كتاب ابن رشد "تهافت التهافت"، بحث ضمن كتاب ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، مجلد ١، ص ١٤٦.

نتائج الدراسة

أثبتت الدراسة النتائج التالية:

١ - إنه لا يمكن الحديث عن إبداع فلسفى عند أى فيلسوف ما، بمعزل عن الأخذ فى الاعتبار تطور فكره عبر المراحل التاريخية التى عاشها. وقد مثلت المراحل التاريخية التى عاشها ابن رشد سلسلة مكوناً من أربع درجات، تمثل كل درجة فيه مرحلة أعلى من سابقتها. والمراحل الأربع هى: مرحلة المختصرات، ثم مرحلة ثانية تشمل الجوامع والتلخيصات، ثم مرحلة ثالثة: مرحلة الثلاثية الشهيرة (فصل المقال، ومناهج الأدلة، وتهافت التهافت)، والمرحلة الرابعة: شملت الشروح الكبرى، والمقالات الاستدراكية. ومن خلال هذه المراحل بُرِز الترتيب المنطقي لتناول الأمور عند ابن رشد في صعوده من الأدنى إلى الأعلى في حركة ارتقائية بدءاً من الضروري، ثم الأفضل، فالأفضل، وصولاً إلى أعلى ما يمكن أن يصل إليه فكر إنسانى في عصره.

٢ - إنَّه لا يوجَد إِبْدَاعٌ فلْسُفِيٌّ دُونَ الرِّجُوعِ إِلَى تَارِيخِ الْفَكْرِ الْفَلْسُفِيِّ. بِاعتِبَارِهِ مُصْدِرُ الْإِبْدَاعِ، أَىٰ لَا إِبْدَاعٌ دُونَ نَقْدٍ . وَكُلُّ سَلْبٍ يَتَضَمَّنُ إِيجَابًا، وَأَعْمَالُ ابْنِ رَشْدَ بِالذَّاتِ قَدْ تَأَسَّسَتْ عَلَى كُلِّ الْإِنْجَازِ الْعَرَبِيِّ السَّابِقِ عَلَيْهِ، سَوَاءٌ فِي مَجَالِ التَّرْجُمَاتِ أَوِ الشَّرْوَحِ الْمُنْطَقِيَّةِ (عَلَى وَجْهِ الْخَصْوَصِ عِنْدَ الْفَارَابِيِّ)، فَضْلًا عَنِ مَوْقِفِهِ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ وَالْفَزَالِيِّ عَلَى وَجْهِ التَّحْدِيدِ، حَتَّى نَسْتَطِعَ أَنْ نَقُولَ: إِنَّ مَارْتَهَ الَّتِي مَارَسَ عَلَيْهَا فَعْلَ الْفَلْسُفَةِ هِيَ الْمَادَةُ الَّتِي قَدَّمَهَا إِلَيْهِ السَّابِقُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْفَلَسْفَةِ الْعَرَبِ وَالْمُتَكَلِّمِينَ، فَضْلًا عَنْ شَرَاحِ أَرْسَطَطُو الْمُتَتَّخِرِينَ. جَمِيعُهُمْ يَدِينُونَ إِلَيْهِمْ ابْنِ رَشْدَ بِالْفَضْلِ.

٣ - لَمْ يَعْلَمْ ابْنُ رَشْدَ اهْتِمَامَهُ بِالْمَنْهَجِ صَرَاحَةً إِلَّا فِي مَرْحَلَةِ الْجَوَامِعِ (الْشَّرْوَحُ الصَّغِيرِيِّ)، وَإِنْ كَانَ فِي الْمُخْتَصَرَاتِ قَدْ قَصَدَ الْمُضْرُورَ مَا يَعْنِي - فِيمَا أَرَى - أَنَّهُ كَانَ يَفْكَرُ بِطَرِيقَةٍ مُنْهَجِيَّةٍ تَرَاعِي التَّرْتِيبَ الْأَرْتِقَائِيَّ فِي تَنَاهُلِ الْأَفْكَارِ.

٤ - إِنَّه مِنَ الْمُضْرُورِيِّ - لِفَهْمِ الْمَنْهَجِ (وَالْمَذَهَبِ أَيْضًا) عِنْدَ فِيلِسُوفِ مَا، الْوَقْوفُ عِنْدَ أَعْمَدَةِ التَّأْسِيسِ الْمُنْهَجِيِّ عِنْدَهُ وَهِيَ الْفَرَوْضُ الْمُسْبَقَةُ، وَنَسْقُ الْمَقْولَاتِ، وَنَظَرِيَّةُ التَّعْرِيفِ كَمَا يَقْدِمُهَا الْفِيلِسُوفُ دَاخِلَ نَسْقِهِ، وَمَعْنَى "الْمَعْنَى" عِنْدَهُ، وَتَصْنِيفُهُ لِلْعِلُومِ، وَكُلُّ ذَكْرٍ مُصَادِرَاتِ الْمَنْهَجِ. كُلُّ هَذِهِ الْأَسْسِ تَخْتَلِفُ لَا مُحَالَةً مِنْ فِيلِسُوفٍ إِلَى أَخْرَى، وَمِنْ عَصْرٍ إِلَى عَصْرٍ. مَا يَؤْثِرُ عَلَى طَبِيعَةِ الْمَنْهَجِ وَالْمَذَهَبِ مَعًا، وَعَلَى نَوْعِ الْاِسْتِدَالَلِّي.

٥ -- انقسم التفكير المنهجي عند ابن رشد إلى مرحلتين متميزتين ومتعارضتين في الوقت نفسه، هما: مرحلة الدعوة إلى البرهان في العلوم والفلسفة، ومرحلة تلازم الجدل والبرهان، واستخدام المنهج (الإشكالي - الدلالي). لذلك خضعت أعمال ابن رشد للتطور، وبعض الأعمال شكلت قطبيعة مع الأعمال السابقة عليها. وهذا ظهر بوضوح في الناحية المنهجية، حين تحول ابن رشد من النظر إلى الفلسفة والعلوم على "جهة النظر في التعاليم" إلى الفصل بين النظر العلمي، والنظر الفلسفى من حيث المنهج، حتى أصبح المنهج الفلسفى ذاتي - إشكالي - دلالي يقترب فيه الجدل بالبرهان، التحليل بالتركيب، الهدى بالبناء، غير أن مفارقة ابن رشد أنه في الوقت الذي لا يمل في الدعوة إلى استخدام النظر البرهانى، كان يمارس المنهج "الإشكالي - الدلالي" الذى يقوم على إحصاء الشكوك، وحلها بالتفتيت اللغوى، وهذا ما ظهر بوضوح في جميع كتبه بلا استثناء.

٦ - إن الممارسات المنهجية لابن رشد في مرحلة الدعوة إلى البرهان لم تكن برهانية؛ فالمقدمات التي استخدمها ابن رشد في ممارساته المنهجية، لم تكن كلها مقدمات برهانية خالصة (كالبديهيات، أو الأصول المتعارف عليها، أو المصادرات)، بل بعضها كان يرجع إلى الحس، وبعضها إلى الخبر المتواتر، ... إلخ والنتيجة المترتبة على ذلك هي الاستغناء عن المقالة الأولى من كتاب "التحليلات الثانية" لأرسطو وهي التي تبحث في مبادئ البرهان، والمقالة الثانية التي تبحث في الحدود والعلة، فلم تعد الحاجة إليها مرتبطة بالبرهان

بالمعنى الأرسطي، بل سيصبح بعض ما فيها جزءاً من مبحث التصور الذي موضوعه دلالة الألفاظ، ومن هنا سيصبح الحد مرتبطة ببيان دلالة الألفاظ أكثر من ارتباطه بـ «ماهية الشيء»، وإذا أضفنا إلى ذلك أن المفاهيم المستخدمة في نسق المقولات (الذى يرتبط بالموجودات) لا تتنطبق على عالم الألوهية، لأن عالم خاص لا يخضع لمقولات المنطق ولا يخضع لكم أو كيف أو مكان أو زمان... إلخ ولا يخضع لقياس الغائب على الشاهد. إذن نحن أمام منطق لا يستطيع ارتياه عالم الألوهية.

وهذا إن دلّ على شيء فهو يدل على الفجوة بين المنطق الصوري وبين الواقع الحقيقى، ويدل في الوقت نفسه على أن وضع النظرية المنطقية أيسر من تطبيقها، خاصة في مجال الإلهيات، ويثبت من جهة ثالثة أن الغزالى كان محقاً في نقده للفلاسفة من هذه الناحية المنهجية.

٧ - إن أي حديث عن "المنهج لا ينفصل عن "المذهب". والعكس صحيح، غير أنه بدا لي -منذ بداية بحثي- أن أي حديث عن "منهج ابن رشد لا يمكن عزله عن المنطق الصوري" الأرسطي، حتى تبين -لى في نهاية المطاف- أننا ينبغي أن نميز بين "المنطق"، وبين "التفكير النقدي" ، وهو تطبيق المنطق في مجالات أخرى. وابن رشد في شروحه لكتب أرسطو المنطقية كان مهتماً بالمنطق الصوري، وعندما درس إرآء المتكلمين وال فلاسفة المسلمين في الإلهيات: بدأ تطبيق المنطق الأرسطي على موضوعاتهم، أي أنه استخدم التفكير النقدي،

والحديث هنا يختلف عن هناك، حتى يمكن القول: إنه لا مجال للمقارنة بين ما يُقال في مجال المنطق الخالص، وبين ما يُقال في تطبيقه على المجالات الأخرى وبخاصة الإلهيات. ويترتب على ذلك أن المقصود بالبرهان ليس هو المعنى المنطقي الصرف، بل يعني التحليل والتركيب.

٨ - عندما أراد ابن رشد خدمة الفكر العربي في عصره، اختار أكثر المذاهب إقناعاً وأثبتتها حجة، وهو مذهب أرسطو أو بالأحرى منهجه (=منطقه) وهذا إن دلّ على شيء، فإنه يدلّ على وعيه بـأهمية "المنهج"، وتأكيداً منه على أن أي إبداع فلسفى ممكن في المستقبل، لا يتحقق إلا "بـمنهج" يتمتع بـحجـة قوية، وأى حلّ لـمشكلـات العـصر لا يتم إلا باـاستخدام "ـمنهجـ" قادر على مـواجهـة هذه المشـكلـات والـشكـوكـ. وـعلىـهـ فإنـ اـمـتـلاـكـ "ـالـمـنهـجـ" مـقـدـمـ علىـ "ـالمـذـهـبـ" أـىـ عـلـىـ فـعـلـ الـفـلـسـفـةـ ذاتـهـ، هـذـاـ مـنـ جـهـةـ، وـمـنـ جـهـةـ أـخـرـىـ، فـإـنـ الـفـكـرـ الـوـافـدـ لـاـ قـيـمـةـ لـهـ إـلـاـ إـذـاـ كـانـ "ـمـنـهـجـاـ" يـصـلـحـ لـحـلـ الـشـكـوكـ وـالـمـشـكـلـاتـ الـتـىـ يـفـرـضـهاـ الـعـصـرـ فـىـ الـبـيـئـةـ الـتـىـ وـفـدـ إـلـيـهـاـ.

٩ - بـاتـ وـاضـحـاـ مـنـ خـلـالـ الـدـرـاسـةـ أـنـ لـاـ يـمـكـنـ فـهـمـ مـنـهـجـ الـبـحـثـ الـفـلـسـفـىـ؛ وـبـخـاصـةـ فـىـ الـإـلـهـيـاتـ عـنـ ابنـ رـشـدـ سـوـاـ مـذـهـبـهـ دونـ الـوـقـوفـ عـلـىـ الـأـسـالـيـبـ الـجـدـلـيـةـ الـمـتـنـوـعـةـ الـتـىـ اـسـتـخـدـمـهـاـ فـىـ مـارـسـاتـهـ الـفـعـلـيـةـ، وـكـذـلـكـ عـلـىـ الـأـسـمـاءـ الـدـالـلـةـ عـلـىـ الـمـعـانـىـ الـمـسـتـعـمـلـةـ فـىـ هـذـاـ الـعـلـمـ، لـذـكـ كـانـ ابنـ رـشـدـ مـحـقاـ فـىـ قـوـلـهـ بـأـنـ تـفـصـيلـ دـلـالـاتـ الـأـسـمـاءـ عـلـىـ الـمـعـانـىـ فـىـ الـإـلـهـيـاتـ "ـتـنـزـلـ مـنـزـلـةـ مـوـضـوـعـ الـصـنـاعـةـ مـنـ

الصناعة حتى أصبح إقامة البرهان عند ابن رشد منوطه بهذا المنهج "الإشكالي - الدلالي". وعليه يصبح معنى البرهان هو هذا المنهج الذي يؤدي إلى مشهد دلالي تعددى اختلافى قد يقود إلى خلاف، وليس إلى حل للمشكلات. وهو ماحدث بعد موت ابن رشد.

إن ابن رشد- فيما أرى- قد نجح في بيان قصور أدلة الغزالى وعدم بلوغ أكثرها مرتبة اليقين والبرهان، غير أنه لم ينجح -فيما أرى- في إثبات أن اليقين والبرهان هو منهج البحث في الإلهيات!!

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر (مؤلفات ابن رشد)(*):

- ١- كتاب الآثار العلوية، تحقيق: د. سهير فضل الله أبو وافية، د. سعاد عبد الرازق، مراجعة: د. زينب محمود الخضيري، تصدر: د. إبراهيم مذكر، القاهرة، ١٩٩٤.
- ٢- بداية المجتهد ونهاية المقتضى، شرح وتحقيق: د. عبد الله العبادى، أربعة أجزاء فى أربعة مجلدات، دار السلام، ط أولى، ١٩٩٥.
- ٣- تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق: موريس بويج، دار الشرق، بيروت، فى أربعة أجزاء: جزء أول سنة ١٩٢٨، جزء (٢) سنة ١٩٤٢، جزء (٣) سنة ١٩٤٩، جزء (٤) سنة ١٩٥٢.
- ٤- تلخيص كتاب البرهان: تحقيق د. محمود قاسم، مراجعة: د. تشارلس بترورث، د. أحمد عبد المجيد هريدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٨٢.
- ٥- تلخيص كتاب أسطوطاليس فى الجدل، تحقيق وتعليق: د. محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠.
- ٦- تلخيص السفسطة، تحقيق: د. محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٧٣.

(*) تم ترتيب كتب ابن رشد هجائية تبعاً للعنوان مع استبعاد أول (التعريف)، وكلمة كتاب.

- ٧- تلخيص كتاب أرسطوطاليس في العبارة، تحقيق: د. محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٨.
- ٨- تلخيص كتاب القياس، حققه: د. محمود قاسم، راجعه وأكمله وقدم له وعلق عليه: د. تشارلس بترورث، ود. أحمد عبد المجيد هريدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢.
- ٩- تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق وتقديم: عثمان أمين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٨.
- ١٠- تلخيص كتاب المقولات، تحقيق: د. محمود قاسم، مراجعة تشارلس بترورث، ود. أحمد عبد المجيد هريدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠.
- ١١- تلخيص منطق أرسطو، المجلد الرابع، كتاب أناالوطيفي الأولى، أو كتاب القياس، دراسة وتحقيق: د. جيرار جهامي، سلسلة علم المنطق، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط أولى، ١٩٩٢.
- ١٢- تلخيص كتاب النفس، حققه وعلق عليه ألفريد ل. عبرى، مراجعة: د. محسن مهدي، تصدر: د. إبراهيم مذكور، المكتبة العربية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٤.
- ١٣- تهافت التهافت، تحقيق د. سليمان دنيا، سلسلة ذخائر العرب (٣٧)، دار المعرفة، ط ثلاثة في مجلدين، (د.ت). طبعة أخرى، مشروع سلسلة التراث الفلسفى العربى، مؤلفات ابن رشد (٣)، مع

مدخل ومقدمة تحليلية وشرح للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط أولى، ١٩٩٨ (وهذه هي الطبعة التي اعتمدت عليها الباحثة).

- ١٤- جوامع الآثار العلوية لأرسطو، ضمن رسائل ابن رشد، الطبعة الأولى، حيدر آباد، ١٣٦٥هـ.
- ١٥- جوامع السماء والعالم لأرسطو، ضمن رسائل ابن رشد، الطبعة الأولى، حيدر آباد، ١٣٦٥هـ.
- ١٦- جوامع السماع الطبيعي لأرسطو، ضمن رسائل ابن رشد، الطبعة الأولى، حيدر آباد، ١٣٦٥هـ.
- ١٧- جوامع الكون والفساد لأرسطو، ضمن رسائل ابن رشد، الطبعة الأولى، حيدر آباد، ١٣٦٥هـ.
- ١٨- جوامع ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل ابن رشد، الطبعة الأولى، حيدر آباد، ١٣٦٥هـ.
- ١٩- جوامع النفس، ضمن رسائل ابن رشد، الطبعة الأولى، حيدر آباد، ١٣٦٥هـ.
- ٢٠- شرح البرهان لأرسطو، وتلخيص البرهان، حققه وشرحه وقدم له د. عبد الرحمن بدوى، ط أولى، الكويت، ١٩٨٤. أيضاً نسخة أخرى بعنوان: في المنطق (شرح البرهان لأرسطو)، تحقيق: د. ربيعة الطاهر عربى، المركز القومى للبحوث والدراسات العلمية، ليبيا، ط أولى، ١٩٩٧.
- ٢١- الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون،

نقله عن العبرية د. أحمد شحلان، مع مدخل و مقدمة تحليلية للدكتور محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة مؤلفات ابن رشد (٤)، ط أولى، ١٩٩٨.

٢٢- فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلى وحدود التأويل (الدين والمجتمع)، تحقيق: مركز دراسات الوحدة العربية، إشراف: د. محمد عابد الجابري، بيروت، ط أولى، ١٩٩٧.

هناك طبعات قدية، ضمن فلسفه ابن رشد. تصحيح ومراجعة: مصطفى عبد الجواد عثمان، المكتبة محمودية بالأزهر، ط ٢، ١٩٦٨، طبعة أخرى دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، دار المعارف، نخائر العرب (٤٧)، ط ٢، (د.ت).

٢٣- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مؤلفات ابن رشد (٢)، تحقيق: مركز دراسات الوحدة العربية، مع مدخل و مقدمة تحليلية للدكتور محمد عابد الجابري، بيروت، ط أولى، ١٩٩٨.

أيضا طبعة قدية ضمن فلسفه ابن رشد، تصحيح ومراجعة: مصطفى عبد الجواد عثمان، المكتبة محمودية بالأزهر، ط ٢، ١٩٦٨.

٢٤- الكليات في الطب، تحقيق وتعليق: د. سعيد شيبان، د. عمار الطالبي، مراجعة: د. أبو شادي الروبي، تصدر: د. إبراهيم مذكور، المجلس الأعلى للثقافة بالتعاون مع الاتحاد الدولي للأكاديميات ١٩٨٩.

ثانياً: المراجع:

١- كتب تذكارية عن ابن رشد:

- ١- الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي، إشراف وتصدير د. عاطف العراقي، إصدار: المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٢.
- ٢- ابن رشد والتنوير، تحرير: د. مراد وهبة، ود. مني أبو سنة، تقديم: د. بطرس غالى، الناشر: دار الثقافة الجديدة، القاهرة، طبعة أولى، ١٩٩٧.
- ٣- ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، المجمع الثقافي، راجعه وأعدده للنشر: د. مقدار عرفة منسي، تونس، ١٩٩٩، مجلدان.

ب- مراجع أخرى:

- ١- ابن باجة (أبو بكر محمد بن يحيى): شرح السماع الطبيعي لأرسطوطاليس، تحقيق: معن زيادة، دار الفكر، بيروت، ١٩٨١.
- ٢- ابن حيان (جابر): كتاب الحدود - ضمن مختارات بول كرواس، طبعة القاهرة، ١٢٥٤هـ. أيضاً، ضمن رسائل منطقية في الحدود والرسوم للفلاسفة العرب، حققها وقدم لها وعلق عليها د. عبد الأمير الأعسم، دار المناهل، بيروت، ط أولى، ١٩٩٣.
- ٣- ابن خلدون: المقدمة، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.
- ٤- ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، القاهرة، ط

أولى، ١٩٠٨.

٥- — الحدود، ضمن رسائل منطقية في الحدود والرسوم لل فلاسفة العرب، حققها وقدم لها وعلق عليها د. عبد الأمير الأعسم، دار المناهل، بيروت، ط أولى، ١٩٩٣.

٦- أرسطوطاليس: الكون والفساد، ترجمة من الإغريقية إلى الفرنسية بارتلمى سانتهيلير، ونقله إلى العربية د. أحمد لطفي السيد، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٢.

٧- —: علم الطبيعة، ترجمة عن الإغريقية إلى الفرنسية بارتلمى سانتهيلير، ونقله إلى العربية د. أحمد لطفي السيد، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٥.

٨- —: كتاب الخطابة لأرسطوطاليس، ترجمة وتحقيق: د. إبراهيم سلامة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٠.

٩- —: منطق أرسطو: تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوى، الناشر: وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت، طبعة أولى، ١٩٨٠.

١٠- إسلام (د. عزمى): دراسات في المنطق- مع نصوص مختارة، طبعة الكويت، ١٩٨٥.

١١- إسماعيل (د. فاطمة): القرآن والنظر العقلى، منشورات المعهد العالمى للفكر الإسلامي، طبعة أولى، ١٩٩٣.

١٢- —: منهج البحث عند الكندى، منشورات المعهد العالمى للفكر الإسلامي، ط أولى، ١٩٩٨.

١٣- ____: التفكير الفلسفى عند زكى نجيب محمود- منهج وتطبيقه، مكتبة الأسرة، ٢٠١٢.

١٤- إمام (د. إمام عبد الفتاح): محاضرات فى المنطق، دار الثقافة للنشر، ١٩٨٥.

١٥- ____: الميتافيزيقا، دار الثقافة، ١٩٨٦.

١٦- ____: مدخل إلى الفلسفة، مؤسسة دار الكتب، الكويت، ط٦، ١٩٩٣.

١٧- أوليرى (ديلاسى): الفكر العربى ومكانه فى التاريخ، ترجمة: تمام حسان، مراجعة: د. محمد مصطفى حلمى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ضمن مشروع الألف كتاب الثانى (٢٠٤)، ط٢، ١٩٩٧.

١٨- بدوى (د. عبد الرحمن): أرسطو، سلسلة اليقاب خلاصة الفكر الأوربى، مكتبة النهضة المصرية، ط٢، ١٩٥٢.

١٩- ____: موسوعة الفلسفه، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٤.

٢٠- التوحيدى (أبو حيان): الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين، وأحمد الزين، بيروت، مكتبة الحياة، (د.ت).

٢١- الجابرى (د. محمد عابد): التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩١.

٢٢- ____: بنية العقل العربى: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، المركز الثقافى العربى، بيروت، ط٢، ١٩٩٣.

٢٢- حنفى (د. حسن). دراسات إسلامية، دار التنوير بيروت، ط أولى، ١٩٨٢.

٢٤- —: دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، طبعة أولى، ١٩٨٧.

٢٥- الخضيرى (د. زينب محمود): أثر بن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٥.

٢٦- الخوارزمي: الحدود الفلسفية، ضمن رسائل منطقية في الحدود والرسوم للفلاسفة العرب، حققها وقدم لها وعلق عليها د. عبد الأمير الأعسم، دار المناهل، بيروت، ط أولى، ١٩٩٣.

٢٧- الخولي (د. يمنى طريف): فلسفة كارل بوير، منهج العلم- منطق العلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩.

٢٨- ديوى (جون): المنطق نظرية البحث، ترجمة: د. زكى نجيب محمود، دار المعارف، ١٩٦٠.

٢٩- رشوان (د. محمد مهران): المنطق والموازين القرآنية، قراءة لكتاب القسطاس المستقيم لغزالى، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ط ١، ١٩٩٦.

٣٠- —: المدخل إلى المنطق الصورى، دار قباء، ١٩٩٨.

٣١- —: دراسات في فلسفة اللغة، دار قباء، ١٩٩٨.

٣٢- رينان (إرنست): ابن رشد والرشدية، نقله إلى العربية عادل زعيمتر، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابى الحلبي، القاهرة، ١٩٥٧.

٢٢- الزركلى (خير الدين): الأعلام- ثلاثة أجزاء فى ثلاثة مجلدات، طبعة القاهرة، ١٩٢٨.

٢٤- زيدان (د. محمود فهمى): مناهج البحث الفلسفى، جامعة بيروت، ١٩٧٤.

٢٥- ____: المنطق الرمزى - نشأته وتطوره، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٨٩.

٢٦- طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ومصباح السيادة، المجلد الأول، تحقيق: كامل بكرى، وعبد الوهاب أبو النور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٨ م.

٢٧- طاهر (د. حامد): الفلسفة الإسلامية - مدخل وقضايا، دار الثقافة العربية، القاهرة، (د.ت).

٢٨- ____: الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث، مكتبة الزهراء، القاهرة، (د.ت).

٢٩- ____: مدخل إلى علم المنهج "مع ثلاثة دراسات مترجمة عن الفرنسية فى المنهج"، مكتبة الزهراء، (د.ت).

٤٠- الطويل (د. توفيق): قصة الصراع بين الدين والفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، ط٢، ١٩٧٩.

٤١- العراقي (د. عاطف): مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، ط سادسة، ١٩٧٨.

٤٢- ____: ثورة العقل فى الفلسفة العربية، دار المعارف، ط رابعة، ١٩٧٨.

٤٣- —: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، طبعة أولى، ١٩٨٠.

٤٤- —: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف، ط خامسة، ١٩٨٣.

٤٥- —: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٨٤.

٤٦- العلوى (د. جمال الدين): المتن الرشدى مدخل لقراءة جديدة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط أولى، ١٩٨٦.

٤٧- عون (د. فيصل بدير): الفلسفة الإسلامية في المغرب، ج٢، الناشر، المؤلف، (د.ت).

٤٨- الغزالى (أبو حامد محمد بن محمد): تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم: د. سليمان دنيا، سلسلة ذخائر العرب، رقم (١٥)، دار المعارف، ط٧، بدون تاريخ.

٤٩- —: الاقتصاد في الاعتقاد، مطبعة جريدة الإسلام بمصر، سنة ١٣٢٠هـ.

٥٠- —: معيار العلم في فن المنطق، مطبعة كردستان العلمية، القاهرة سنة ١٣٢٩هـ.

٥١- —: المنقد من الضلال، تحقيق: محمد مصطفى أبو العلاء، محمد محمد جابر، مكتبة الجندي، القاهرة.

- طبعة أخرى: تحقيق د. عبد الحليم محمود، دار النصر، القاهرة. (د.ت).

٥٢- ____: مقاصد الفلاسفة، طبع على نفقة محيي الدين الكردي، المطبعة المحمودية التجارية بالأزهر، مصر، ط٢، ١٩٣٦.

٥٣- ____: القسطاس المستقيم، تحقيق: الأب فيكتور شلحت الييسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط أولى، سنة ١٩٥٩ م.

٥٤- ____: ملخص النظر في المنطق، دار النهضة الحديثة بيروت، سنة ١٩٦٦ م.

٥٥- ____: قواعد العقائد، ضمن كتاب إحياء علوم الدين، طبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة. (د.ت).

طبعة أخرى مستقلة بعنوان: كتاب قواعد العقائد (من إحياء علوم الدين) تقديم رضوان السيد، دار أقرأ، بيروت، ط٥، سنة ١٩٨٦ م.

٥٦- ____: الحدود، ضمن رسائل منطقية في الحدود والرسوم للفلاسفة العرب، حققها وقدم لها وعلق عليها د. عبد الأمير الأعسم، دار المذاهل، بيروت، ط أولى، ١٩٩٣.

٥٧- الفارابي: إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، ط٢، ١٩٤٩.

٥٨- فخرى (د. ماجد): ابن رشد فيلسوف قرطبة، دار المشرق، بيروت، ط ثالثة، ١٩٩٢.

٥٩- قنصوة (د. صلاح): فلسفة العلم، دار قباء، ١٩٩٨.

٦٠- كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علمًا. ترجمة: د. نازلى إسماعيل، مراجعة: د. عبد الرحمن بدوى، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٧٧.

٦١- الكندي: الحدود والرسوم، ضمن رسائل منطقية في الحدود والرسوم للفلاسفة العرب، حققها وقدم لها وعلق عليها د. عبد الأمير الأعسم، دار المتأهل، بيروت، ط أولى، ١٩٩٣.

٦٢- كوبليتون (فردريل): تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة (٤٢٦)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، سنة ٢٠٠٢.

٦٣- كولنջوود: مقال عن المنهج الفلسفى، ترجمة ودراسة: د. فاطمة إسماعيل. مراجعة: د. إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، رقم (٣١١)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، طبعة أولى، ٢٠٠١.

٦٤- محمود (د. زكي نجيب): نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، طبعة أولى، ١٩٥٨.

٦٥- —: المنطق الوضعي، مكتبة الأنجلو المصرية، ١١ سنة ١٩٥١، ٢٢ سنة ١٩٦١.

٦٦- المرزوقي (د. أبو يعرب): مفهوم السبيبية عند الغزالى، دار بوسلامة للطباعة والنشر، تونس، طبعة أولى، ١٩٧٨.

٦٧- المصباحى (د. محمد): إشكالية العقل عند ابن رشد، الناشر: المركز الثقافى العربى، بيروت، الدار البيضاء، ط أولى، سنة ١٩٨٨.

٦٨- —: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، دار الطليعة، بيروت، طبعة أولى، ١٩٩٨.

٦٩- موسى (د. جلال محمد عبد الحميد): *منهج البحث العلمي عند العرب في مجال العلوم الطبيعية والكونية*، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢.

٧٠- ناليينو، كارلو: *علم الفلك، تاريخه عند العرب في العصور الوسطى*، روما، ١٩١١.

٧١- النشار (د. مصطفى): *نظريّة العلم الأرسطيّة: دراسة في منطق المعرفة العلميّة عند ارسطو*. دار المعارف، ط أولى، سنة ١٩٨٦.

٧٢- وعزيز (د. الطاهر): *المناهج الفلسفية*، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط أولى، ١٩٩٠.

Collingwood, R.G., *An Essay on Metaphysics*, Clarendon 1962-73 Press, Oxford, ed.

ج- بحوث ومقالات عن ابن رشد:

١- الجابري (د. على حسين): *منطق المقولات عند ابن رشد بين النص الأرسطي والإنجاز العربي*، بحث ضمن: *ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب*، منشورات المجمع الثقافي، المجلد الثاني، تونس، ط أولى، ١٩٩٩.

٢- الخضيري (د. زينب محمود): *مشروع ابن رشد الإسلامي والغرب المسيحي*، بحث منشور في الكتاب التذكاري: *الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي*، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٣.

٣- ابن رشد بين الفكر الغربي الوسيط والفكر العربي الحديث، ضمن كتاب "ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، مجلد ٢، تونس، ط أولى، سنة ١٩٩٩.

٤- رشوان (د. محمد مهران): ابن رشد، هل كان مجرد شارح للمنطق الأرسطي؟ بحث ضمن كتاب: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، تونس، سنة ١٩٩٩.

٥- السخاوي (د. نبيل): شرح ابن رشد على مقالة الزاي من كتاب "ما بعد الطبيعة" لارسطو، بحث ضمن كتاب: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، مجلد ٢، تونس، سنة ١٩٩٩.

٦- أبو سنه (د. منى): ابن رشد مؤسس الهرمنيوطيقا، بحث ضمن كتاب: ابن رشد والتنوير، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط أولى، ١٩٩٧.

٧- صبحى (د. أحمد محمود): هل أحکام الفلسفة برهانية؟ دراسة نقدية لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة. بحث ضمن: الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربياً ورائد للاتجاه العقلي، اشراف وتصدير د. عاطف العراقي، المجلس الأعلى للثقافة، لجنة الفلسفة والاجتماع، القاهرة، سنة ١٩٩٣.

٨- طاهر (د. حامد): قضية العلاقة بين الفلسفة والدين لدى ابن تومرت وابن رشد. بحث ضمن الكتاب التذكاري: الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربياً ورائد للاتجاه العقلي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٣.

٩- العراقي (د. عاطف): تصنیف العلوم عند العرب، بحث ضمن مجلة دراسات عربية وإسلامية، إشراف د. حامد طاهر، العدد (١١)، ١٩٩٢.

١٠- —: فلسفة ابن رشد وفکرنا العرب المعاصر، بحث ضمن الكتاب التذکاری: الفیلسوف ابن رشد مفکرًا عربیاً ورائداً للاتجاه العقلی، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٣.

١١- کامبانيینی (د. ماسیمو): الوجود واللغة في كتاب ابن رشد "تهاافت التهاافت"، بحث ضمن كتاب ابن رشد فیلسوف الشرق والغرب، مجلداً، تونس سنة ١٩٩٩ م.

المحتوى

7	- تمهيد
16	- دوافع اختياري ل موضوع البحث
20	- منهج الدراسة
21	- هرماش التمهيد

الفصل الأول :

- مراحل الوعي الفلسفى عند ابن رشد وانعكاساتها على نظريته في المنهج	25
- المرحلة الأولى : مرحلة تأسيس الوعي ونشأته (مرحلة المختصرات) ..	27
- المرحلة الثانية : مرحلة تطور الوعي الفلسفى : إعادة قراءة العراثة الأرسطى وشرحه ، وتمثلها : الجوامع والتلخيصات	32
- أولاً : الجوامع (الشروح الصغرى)	32
- ثانياً : التلخيصات (الشروح الوسطى)	40
- المرحلة الثالثة : مرحلة إعادة قراءة التراث الثقافى الإسلامى ونقده ...	45
- مقاصد "فصل المقال" (١١٧٤-١١٧٥هـ)	47
- كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع منها بحسب التأويل والشبه المزيفة والبعد المضلل" (١١٧٥-١١٧٦هـ) ...	50
- "تهافت التهافت" (٥٧٦-٥٧٧هـ)	52
- المرحلة الرابعة والأخيرة : مرحلة اكتمال الوعي الفلسفى عند ابن رشد وبلوغه قمة النضج	56
- خلاصة الفصل الأول	59
- هرماش الفصل الأول	61

* الفصل الثاني:

- الضروري في منهج البحث الفلسفى

عند ابن رشد.....	71
١- الفرض المسبقة.....	72
٢- نسق المقررات.....	79
٣- نظرية التعريف.....	82
٤- نظرية المعنى.....	87
٥- تصنيف العلوم.....	98
٦- مصادرات المنهج.....	116
هـ- مـاـمـشـ الفـصـلـ الثـانـيـ	123

* الفصل الثالث:

- الاستدلال المنهجي في الإلهيات عند ابن رشد.....	135
ـ المرحلة الأولى: مرحلة الدعوة إلى البرهان.....	135
ـ أولاً: جوهر الطريقة البرهانية.....	137
ـ معنى البرهان.....	138
ـ أنواع المقدمات المستخدمة في البرهان.....	139
ـ جـ- شـروـطـ مـقـدـمـاتـ البرـهـانـ	140
ـ ثانياً: هل ممارسات ابن رشد المنهجية برهانية؟	142
ـ كتاب «فصل المقال».....	144
ـ بـ- مـنهـجـ الـكـلـفـ عـنـ مـناـهـجـ الأـدـلـةـ	151
ـ غـاذـجـ مـنـ مـارـسـاتـ الـجـدـلـيـةـ عـنـ بـنـ رـشـدـ	154
ـ مـسـأـلـةـ حـدـوـثـ الـعـالـمـ عـنـ الـأـشـاعـرـةـ	154
ـ جـ- المـنهـجـ فـيـ «ـتـهـافـتـ التـهـافـتـ»	158

- إشكالية المفاهيم بين ابن رشد والساقين عليه من المتكلمين وال فلاسفة 162
- حدود العقل الإنساني في مسائل الإلهيات 165
المرحلة الثانية: منهج البحث في الإلهيات من خلال كتاب «تفسير ما بعد الطبيعة» 169
أولاً: تلازم الجدل والبرهان 171
ثانياً: منهج المعالجة الدلالية لمسائل الإلهيات 182
- هوماش الفصل الثالث 200
- نتائج الدراسة 213
قائمة المصادر والمراجع 219

للتشرُّف في السلسلة :

- * يتقدم الكاتب بنسختين من الكتاب على أن يكون مكتوبًا على الكمبيوتر أو الآلة الكاتبة أو بخط واضح مفروء. ويفضل أن يرافق معه أسطوانة (C.D) أو ديسك مسجلٌ عليه العمل إن أمكن.
- * يقدم الكاتب أو المحقق أو المترجم سيرة ذاتية مختصرة تضم بياناته الشخصية وأعماله المطبوعة.
- * السلسلة غير ملزمة برد النسخ المقدمة إليها سواء طبع الكتاب أم لم يطبع.